NATALE VIANELLO

IL TRATTATO DELLA MONARCHIA

DI

DANTE ALIGHIERI

GENOVA
Stabilimento Grafico Editoriale
Via Francesco Sivori, 3
1921

PARTE PRIMA

Varia fortuna del De Monarchia.

Struttura e metodo del trattato.

L'ideale politico di Dante.

Del tempo in cui fu scritto il De Monarchia.

Genesi e svolgimento del pensiero politico di Dante.

Chiesa ed Impero al principio del secolo XIV.

Gli avversari della potestà imperiale. I pubblicisti francesi.

I fautori della somma potestà pontificia.

I Domenicani e gli Agostiniani confutatori del De Monarchia.

Marsilio da Padova.

Conclusione.

I. — Varia fortuna del De Monarchia.

Il De Monarchia è la più compiuta fra le opere minori di Dante, e la storia delle sue vicende or tristi or liete, ci dà la prova più sicura che il nome del poeta divenne ben presto celebre oltre i confini della patria per le sue idee politiche largamente diffuse e discusse.

Quando Lodovico il Bavaro, eletto in Germania re dei Romani, calò nel 1327 in Italia per rialzare le sorti del partito ghibellino e per farsi incoronare a Roma, contra il piacere del papa Giovanni XXII « trovato il libro De Monarchia di D. A. se ne valse a difensione della sua autorità, per la qual cosa il libro, il quale era fino allora appena saputo, divenne molto famoso ». (1), Così, se prestiamo fede al Boccaccio, l' opera composta alla venuta di Arrigo VII di Lussemburgo, dopo un lungo oblio, sarebbe ritornata alla luce per merito di un altro principe tedesco, che ritentava, con esito infelice, la restaurazione dell' Impero in Italia. Quantunque si possa dubitare che un libro come il De Monarchia per molti anni sia stato conosciuto solo da una stretta cerchia di persone, tuttavia è indubitabile il fatto che la fama del libro crebbe soltanto dopo la venuta di Lodovico il Bavaro e che da allora esso fu fatto segno a critiche e persecuzioni da parte dei guelfi. Era a quel tempo, legato del papa in Lombardia, il Cardinale Bertrando del Poggetto. « Egli, avuto il soprascritto libro, quello in pubblico, siccome cose eretiche contenente, dannò al fuoco. E il simigliante si sforzava di fare delle ossa dell' autore, a eterna infamia e confusione della sua memoria, se a ciò non si fosse opposto un valoroso e nobile cavaliere fiorentino, il cui nome fu Pino della Tosa, il quale allora a Bologna, dove ciò si trattava, si trovò e con lui messer Ostagio da Polenta, potente ciascuno assai nel cospetto del Cardinale sopradetto ». (2).

---

(1) O. Zenatti, Dante e Firenze, p. 186 e segg.

(2) Nessuno dubita più delle parole del Boccaccio, poichè è storicamente dimostrato che, mentre Lodovico il Bavaro se ne stava ozioso a Pavia, il Cardinale del Poggetto lavorava ad assoggettare quante più città poteva alla Chiesa e teneva

La condanna non sortì l'effetto sperato; il rogo potè distruggere qualche copia del libro velenoso, (1) ma non valse a soffocarne la voce nè ad impedire che le idee avverse alla Chiesa si diffondessero; chè anzi queste acquistavano forza ed autorità, quanto più cresceva la fama del poeta.

Alle ragioni pertanto era necessario opporre una confutazione ragionata. Forse vi pensò lo stesso Giovanni XXII (2), ma lasciò ad altri l'ingrato e non facile compito, accontentandosi di aggiungere la sua parola di biasimo nell' enciclica del 1317 e in quella del 1331.

Noi conosciamo due di siffatte confutazioni (3), una scritta dal frate domenicano Guido Vernani da Rimini e l' altra dal frate predicatore dello stesso ordine, Guglielmo da Sarzano di Genova.

Ambedue si levarono a sostenere i diritti della Chiesa, confutando le dottrine di Dante, con pari zelo e vigore, ma non con pari moderazione, perchè, mentre il frate genovese riconosce la grandezza del poeta e in certo modo anche la bontà delle sue intenzioni, il riminese non gli risparmia le contumelie e le villanie. (4)

Questi scritti non rimasero soli, anzi non sarebbero neppure i primi, se fosse vera la data del 1320 messa innanzi alla *Summa de potestate ecclesiastica* di Agostino Trionfo d'Ancona, nell'edizione romana del 1584 (5). Un' eco di queste irose proteste si ripercuote anche nella Cronica di Giovanni Villani. Egli, che pur si mostra sincero ammiratore del suo concittadino ed equanime giudice, mentre dà un cenno di tutte le opere dell' Alighieri lodandone il contenuto e lo stile, quando viene a parlare del De Monarchia si sbriga in poche parole, come se gli dolesse dare un giudizio sfavorevole di quest' opera incriminata, in un momento in cui ferveva più aspra la lotta fra il papa e l' imperatore (6).

Ravenna per accordi con Ostasio da Polenta. Da un documento del 27 febbraio 1329 viene accertata la presenza a Bologna dell'ambasciatore fiorentino Pino della Tosa, sicchè si può supporre che il bruciamento del De Monarchia abbia avuto luogo nel marzo di quell'anno. O. Zenatti o. c. p. 188.

(1) L'epiteto è dal Grossi messo in bocca al conte del Balzo. Marco Visconti, cap. V.

(2) F. X. Kraus, Dante p. 281 n.

(3) Quasi certamente sono anteriori alla condanna pronunciata dal Cardinale Del Poggetto e forse hanno contribuito a provocarla.

(4) F. Guidonis Vernani, Ariminensis, De potestate summi pontificis et de reprobatione Monarchiæ compositæ a D. Aligherio fl., Bononiæ 1746. Nel 1906 il Bemporad ne pubblicò una traduzione di Iarro (G. Puccini).

Per Guglielmo da Sarzano V. Giorn. Stor. Lett. Ital. v. LVI, a. 28 f. 166-167.

(5) F. X. Kraus Dante p. 756 n. 1.

(6) Villani, Cronica IX, 136. cfr. Paget Toynbee, Dante Alighieri; Torino 1908, p. 214.

Ma l'odio dei Domenicani si spinse sino al punto di proibire anche la lettura delle altre opere di Dante; essi dimenticarono l'altissimo elogio che il poeta aveva fatto del loro archimandrita per ricordarsi soltanto delle accuse e dei biasimi lanciati sulla decadenza degli ordini ecclesiastici. Una deliberazione del Capitolo provinciale tenuto a Firenze l'8 settembre 1335 prescrive: «ut magis theologiae intendant, prohibetur universis iunioribus lectio librorum poeticorum, seu libellorum per illum qui Dante nominatur in vulgari compositorum, nec tenere vel iis studere audeant: secus priventur libro et praelatus invigilet ac denunciet Priori provinciali etc. (1)

Non mancarono però i lodatori del De Monarchia neppure in questo periodo di persecuzione, e ci fu quasi una gara tra i giureconsulti e gli storici nell'esaltare il libretto. Un anonimo studioso nella fine del sec. XIV, trascrivendo nell'ultima pagina di un codice contenente la Divina Commedia il sunto del De Monarchia con le parole del Boccaccio, soggiunge che « i pastori e prelati possono tanto oggi nel mondo, che questa operetta di Dante non si pratica nè divulga per non dispiacere loro; ma essa è fondata et composta da grande intelletto et profonda sapienza » e continua raccontando un aneddoto, che era venuto a conoscere da un suo vecchio amico pisano. Questi, essendo ospite del Petrarca in Lombardia, lo richiese un giorno, « se aveva il libro di Dante », e il Petrarca, rispondendo di sì, levatosi e cercato fra i suoi libri, prese il sopradetto libretto, chiamato *Monarchia*, e glielo gettò innanzi; e poichè il Pisano meravigliato disse che intendeva parlare della Commedia, soggiunse che « quello libro di *Monarchia* si dovesse e potesse bene intitolare di Dante, ma la *Commedia* piuttosto allo Spirito Santo (2).

La fama del De Monarchia va sì rapidamente crescendo e l'ideale politico di Dante incontra tanto favore, che l'epitafio di Ravenna dettato da Bernardo de Canatro (o Canaccio) ed inciso nel 1357, ricorda come primo titolo di lode l'opera del poeta a favore dell'Impero:

Iura Monarchiae, Superos Phlegetonta lacusque
Lustrando cecini...

Da Bartolo di Sassoferrato, celebre giureconsulto morto a Perugia nel 1357 e da Alberico da Rosciate, per lungo tempo gli studiosi di diritto mostrano di conoscere e di apprezzare le ragioni a favore della somma potestà dell'Imperatore e trovano negli argomenti filosofici del poeta un valido sostegno agli argomenti giuridici tratti dal Digesto. Nella secunda pars

(1) Monumenta et antiquitates veteris disciplinæ ordinis Prædicatorum ab a. 1216 ad 1348, Roma 1864, v. I.

(2) Ho seguito anche in questo aneddoto la narrazione del mio compianto amico O. Zenatti nell'opera più volte citata « Dante e Firenze ». Le testimonianze fin qui notate bastano a far capire con quanto poco fondamento il Maas (War der Dichter der gött. Komœdie der Verfasser der Schrift De Monarchia? In Deutsch.

Digesti novi (ed. di Venezia 1570 c. 189) Bartolo di Sassoferrato lasciò scritto: « quidam sunt habentes iurisdictiones separatas et distinctas.... nec sunt sub eodem domino, ut Papa el Imperator. Tunc unus non potest citare in territorio alterius.... Et hoc prout tenemus illam opinionem quam tenuit Dantes prout illam comperi in uno libro, quem fecit, qui vocatur Monarchia, etc.; e nel Commento al Codice giustinianeo (ed. di Lione 1518 c. 7) di Alberico da Rosciate di Bergamo si legge: « Et hoc etiam subtilissime et per philosophicas et probabiles rationes probat ille valens Dantes de Florentia in quodam suo libello de civitate Monarchiae etc. (1).

Questi elogi rimangono molto inferiori a quello che leggesi in una lettera a Forese di Antonio Sacchetti, scritta verso la fine del sec. XIV o, al più tardi, al principio del XV: « Ciascuno è tale, per attestazione del filosofo, quali sono gli studi a cui attende, e chi si dà a ciò che nobilita l'intelletto, anche estinto, eternamente vive... perciò desiderando di soddisfare alla tua nobiltà ti mando, per mezzo di mio figlio, la Monarchia del nostro Dante Alighieri, breve di mole, ma vasta di forza, affinchè la legga tutta nelle tue veglie notturne, o quando ne hai tempo. E la finirai in pochi giorni (2) ». Nel codice 67 della Biblioteca di Ferrara (sec. XVI) contenente una cronaca generale dal 1321 al 1570 si ricordano con molta lode due sole opere di Dante: la Divina Commedia e il De Monarchia (3).

Sopraggiunta la Riforma, il De Monarchia ch'era stato un'arma per i Ghibellini contro le pretese della parte guelfa, diventa un'arma per i protestanti contro le magagne della Chiesa, sicchè ben presto incorre nella scomunica, e figura già tra i libri proibiti dell'indice veneziano del 1554. Quali effetti sortisse questa scomunica lo si vide l'anno dopo, quando Paolo Vergerio richiamò l'attenzione del suo compaesno Mattia Flaccio, che si affrettò ad includere il libro di Dante nel *Catalogus testium veritatis qui ante nostram aetatem pontifici romano et papismi erroribus reclamaverunt pugnantibusque sententiis scripserunt*, edito dall'Oporino a Basilea nel 1556. Nell'anno del trattato di Cateau Cambrésis (1559) fu pubblicata la prima edizione (4) del

---

Zeitschrift für Geschichtswiss. VI p. 78 seg.) ed il Prompt (Les oeuvres latines apocryphes du Dante; Venise 1894) abbiano asserito che l'opera non possa attribuirsi a Dante.

(1) O. Zenatti o. c. p. 189. E. Rostagno, Bull. Soc. Dant. a 1897-98 p. 184-192.

(2) E. Rostagno ibid. « Monarchiam celeberrimi vatis nostri D. A. per præsentem natum meum tibi transmitto, ut excubiis, nocturnis vel dum tibi tempus adest, totam legas brevem corpore at viribus amplam; et in paucis diebus illam explebis. Ét forsitan hæc olim meminisse iuvabit... ».

(3) G. Agnelli, Giornale Dantesco, VI quad. 2.

(4) Andreae Alciati i. clar. De formula R. Imperii libellus. Accesserunt non dissimilis argumenti Dantis Florentini De Monarchia libri tres. etc. Basileae per Ioh. Oporinum a 1559.

De Monarchia, curata probabilmente dallo stesso Flaccio, essendo morto l'Alciati nel 1550; e quasi contemporaneamente vide la luce la prima traduzione tedesca (1). Da allora Dante fu riconosciuto dai protestanti tedeschi come loro valido alleato, onore che egli, cattolico ortodosso, non avrebbe mai sognato e del quale certo non si sarebbe compiaciuto. In meno di un secolo, dal 1559 al 1640, videro la luce in Germania ben sei edizioni del De Monarchia, mentre in Italia circolavano pochissime copie, o stampate o manoscritte, e qualche traduzione italiana, come quella di Marsilio Ficino (2).

Il favore dei protestanti non poteva essere una buona raccomandazione nei paesi dove infuriava la reazione cattolica e dominava il tribunale della inquisizione, e perciò da noi per due secoli non si fece alcuna stima del libro di Dante, giudicato *pessimo* e *scandaloso*; (3) e quando nel 1758 lo Zatta di Venezia mandò alla luce la prima edizione italiana, si rinnovarono le aspre polemiche contro il libro e le villanie contro la memoria dell'autore. Alcuni per conservare il loro culto verso il poeta, senza turbare la propria coscienza, preferivano ritenere apocrifa l'opera incriminata, quantunque Apostolo Zeno si affrettasse a dichiarare che tale supposizione era destituita d'ogni buona ragione (4). Le ostilità da noi non scemarono neppure alla metà del secolo scorso, dopo i profondi mutamenti portati dalla rivoluzione francese; sembra quasi che gli Italiani, guidati da preconcetti politici, conservino un certo rancore verso il loro massimo poeta: forse i neo-guelfi non potevano perdonargli il poco rispetto verso i papi e il torto d'aver popolato l'inferno di sacerdoti; e i patriotti provavano dispetto per l'uomo ch'era stato priore di un libero comune italiano ed avea poi invocato i fulmini imperiali sui propri concittadini, colpevoli di aver difeso ad oltranza la propria libertà. Cesare Balbo, che non può essere tacciato di partigianeria, chiama il De Monarchia « una strana aberrazione dello spirito ghibellino », « il manifesto dei Ghibellini fatto da uno che fu a petto di altri moderato », « un seguito di sogni », e peggio ancora, ed Artaud de Montor tratta Dante da fanciullo e da pazzo, perchè ha voluto occuparsi di politica senza intendersene (6).

In mezzo al coro di disapprovazioni appare maggiormente degno di ammirazione il breve saggio del Mazzini dedicato agli operai italiani di Londra, che è tutto una glorificazione dell'Italia e del suo poeta. Il grande genovese sentiva rivivere in sè l'anima dello sdegnoso fiorentino, del quale ammirava l'immenso amore per l'Italia e per l'umanità: nelle sue linee generali l'ideale politico di Mazzini era in armonia coll'ideale politico di Dante; l'Italiano dei

---

(1) Bull. Soc. Dant. XIII (1906) p. 240.

(2) G. A. Scartazzini, Dantologia Milano Hœpli 1906, Kraus o. c. p. 271.

(3) G. Zacchetti, La fama di D. in Italia nel sec. XVIII p. 102-103.

(4) G. Zacchetti o. c. p. 119.

(5) C. Balbo, Vita di Dante c. XXI II p. 219.

(6) A. de Montor, Histoire de D. A. Paris 1841.

tempi nuovi andava d'accordo coll'Italiano dei tempi antichi, perchè il primo scorgeva nel secondo anche quello che in realtà non v'era. « Il vero è, scrive Mazzini, che D. non fu Guelfo nè Ghibellino, ma, com'egli dice in un verso del suo poema, s'era fatto parte da se stesso.... A D. poco importava che l'uomo il quale avrebbe rappresentato, vivo lui, l'Impero fosse Italiano o Germanico; più che l'Imperatore gl'importava l'Impero; gl'importava di toglierlo alla Germania e ripiantarlo in Italia, gl'importava che dall'Italia partisse, allora, come sempre, la parola dell'autorità, la direzione del movimento europeo. D. sentiva fremere dentro di se l'orgoglio della vita italiana più potente che non fu tra i migliori tra i suoi concittadini fino ai tempi nostri ». (1) Giuseppe Mazzini sentiva in sè lo stesso nobile orgoglio ed esaltando Dante sapeva di esaltare l'Italia. Noi benediciamo questo orgoglio, che seppe operare miracoli, mentre oggi non sorridiamo neppure all'arguzia di Angelo Brofferio, che, recensendo l'edizione del Torri (1844), se la prendeva cogli eruditi innamorati delle stravaganze di Dante, i quali non comprendevano che questa Monarchia non era se non uno sfogo contro la repubblica di Firenze e la teocrazia romana, sfogo poco degno del grande poeta e del grand'uomo. « Davvero conchiude l'arguto ma non giusto Piemontese, che se non fossimo assicurati da rispettabili personaggi, che queste cose sono scritte da Dante, nessuno mi leverebbe dalla mente che facessero parte del *Terremoto* di Francesco Regli o dell'*Organo* di Benedetto Castiglia (2) ». Oggi il Brofferio l'avrebbe creduto un parto di Tito Livio Cianchettini.

Contro una critica così superficiale ed irreverente protestò Cesare Correnti in una conferenza tenuta il 9 luglio 1846 alla Società d'incoraggiamento per le Scienze, Lettere ed Arti in Milano. Di questa conferenza diede ampie notizie Eugenia Levi nel Bollettino della Società Dantesca Italiana (3), ed è prezzo dell'opera conoscere le idee del Correnti per vedere come faticosamente, ma ineluttabilmente la verità si facesse strada. « Presentando, scrive il Correnti, un fedele sunto del libro dantesco procurai di distinguere la parte teorica e razionale — e credetti poter dimostrare ch'essa è ancora tutta viva nella sostanza — dalla parte pratica e storica; e mi sforzai di trovare le ragioni per cui la possente intelligenza di D. soggiacesse a quelle che io osai chiamare necessarie allucinazioni del suo tempo; chè tali mi apparvero l'arbitrato di una volontà eroica ed ottima, idea tutta feudale, l'impero universale e la primazia di Roma, memoria ch'era durata potente e magica in tutto il Medio Evo, che gli stessi pontefici avevano due volte evocata e mantenuta viva, che di nome era ancora riconosciuta e rispettata nel Sacro Impero Romano-Germanico ».

---

(1) Nell'Apostolato Popolare del 15 settembre 1841.

(2) La recensione del Brofferio trovasi nel Messaggier Torinese.

(3) E. Levi, sulla fortuna del De Monarchia nel Risorgimento, Bull. Soc. Dant. XXII (1915) p. 47 sgg.

Quanto al massimo problema pratico che D. si proponeva di sciogliere, quello dei rapporti fra il sacerdozio e l'impero, credevo di notare una cosa ovvia, ma nondimeno mirabile, che cioè D. prevedeva e desiderava chiaramente la posizione mista d'indipendenza e di soggezione, la quale regola oggi le relazioni delle potenze cattoliche rispetto alla Santa Sede ».

Della questione si era occupato anche il Cantù nelle sua Storia universale o Enciclopedia storica, ma il Correnti non lo cita affatto, perchè la sua risposta è diretta al giornale che aveva chiamato il De Monarchia *scolasticheria dell'Alighieri sillogizzante per la tirannide forestiera.* Per il Correnti invece il libro segna un momento importante nella vita del Diritto Pubblico ed inizia quel metodo di considerare gli avvenimenti storici nel loro spirito complessivo, che è ciò che i moderni chiamano filosofia della storia, e che allora non aveva nome.

E dopo aver dato un breve sunto accompagnandolo da acute considezioni esclama: « O ch'io m'inganno, o questo, di cui v'ho dato un fedele estratto, non è un libercolo di partito, ma una magnifica armonia di ragion pratica, d'immaginazione e di alte utopie, non volte ad un tipo astratto, lontano, impraticabile, ma innestato su idee contemporanee a D., allora tuttavia potenti... Ciò che trasse in errore D. fu la grande ombra dell'Impero Romano e l'altra allucinazione dei suoi tempi, che il Popolo romano vivesse ancora e durassero tutt'ora i suoi diritti » (1).

Finalmente si incominciava a render giustizia alle intenzioni del poeta ed a considerar l'opera sua con maggior spirito di tolleranza.

Quattro anni dopo la proclamazione del Regno ricorreva il sesto centenario della nascita di D., e la nuova Italia si apprestava a commemorarlo con rinnovato fervore di studi; tuttavia il De Monarchia, se non fu del tutto negletto, ebbe l'onore di un solo lavoro degno di lode, quello di F. Lanzani (2). Caduto per sempre il potere temporale della Chiesa, un papa di alto ingegno e di vasta coltura, Leone XIII, ebbe il coraggio di togliere il De Monarchia dall'elenco dei libri proibiti, non ritrovandovi quelle eresie che avea scoperto Bertrando del Poggetto.

Così verso la fine del secolo scorso e sull'albeggiare di questo fiorì intorno all'importante trattato dantesco una ricca letteratura, perchè non solo si cercò di mettere in piena luce la dottrina politica di Dante, ma anche di scoprire in quali relazioni stesse con le correnti del pensiero dei suoi tempi e quali attinenze avesse con le pubblicazioni politiche di poco anteriori o

(1) Bull. Soc. Dant. XXII (1915) p. 47 seg.

(2) F. Lanzani, La Monarchia di D. In Studi Storici, Milano 1864.

contemporanee. In questo lavoro di ricerca meritano d' esser ricordati il Grauert (1), il Del Lungo (2), il Villari (3), il D' Ancona (4), il Cipolla (5), il Kraus (6), il Kelsen (7) e da ultimo l' Ercole (8).

Io mi sono proposto di raccogliere e coordinare i risultati più sicuri di tante ricerche e di volgere tutte le mie cure ad un' esatta interpretazione del testo latino, liberando il cammino dalle difficoltà che opponevano i passi controversi od oscuri e le spinose questioni di logica, per mettere il lettore in diretto contatto coll' opera dantesca.

Nel leggere alcuni degli studi critici sopra citati ho ricevuto l' impressione che gli autori sorvolassero talvolta su alcuni punti difficili e preferissero seguire la traduzione di Marsilio Ficino piuttosto che affrontare la lettura del testo. Come spiegare altrimenti certi abbagli del D' Ancona, dello Zingarelli, del Kelsen e di altri? La traduzione del Ficino ha indiscutibili pregi di lingua, ma non raramente è oscura e talvolta difettosa, perchè condotta su un testo latino malsicuro; quella del Perez poi, che avrebbe potuto riuscire pregevole, se l' autore le avesse dato l'ultima mano, è deturpata da innumerevoli spropositi di stampa e da ampie lacune.

Sarò io riuscito a far opera non del tutto indegna del nome che Italia e il mondo onora? Lo spero, perchè ho la coscienza di aver lavorato con amore e diligenza, di nulla altro desideroso che della verità, « che tanto ci sublima ».

---

(1) H. Grauert, Neue Dante-Forschungen; in Histor. Iahrb. 1897. Rec. Rostagno in Bull. Soc. Dant, 1897-98 p. 184-192.

(2) I. Del Lungo, Da Bonifacio VIII ad Arrigo VII, Milano Hoepli 1899.

(3) P. Villari, Il De Monarchia di D. A. In scritti vari, Bologna Zanichelli 1912 p. 349 - 95.

(4) A. D'Ancona, Il De Monarchia - Lectura Dantis - Opere minori Firenze Sansoni 1906.

(5) C. Cipolla, Il trattato De Mon. di D. A. e l'opuscolo De potestate regia et papali di Giovanni da Parigi. In Memorie Accad. Scient. Lett. Torino V. XII p. 325 - 419.

(6) F. X. Kraus, Dante, Sein Leben und sein Werk etc. Berlin, Grote 1897.

(7) H. Kelsen Die Staasslehre des D. A. Wien und Leipzig. Deutike, 1905. Rec. Solmi in Bull. Soc. Dant. n. s. V. XIV (1907) p. 98-111.

(8) F. Ercole, Per la genesi del pensiero politico di D. in Giornale Stor. Lett Ital. v. LXXII f. 1-2.

II. — **Struttura e metodo del trattato.**

Chi senza preconcetti legga il De Monarchia, s'accorge subito di trovarsi dinanzi ad un'opera semplice nelle sue linee, solida nella sua struttura, uniforme e quasi monotona per il metodo di ragionamento. Qui non compaiono allegorie, nè simboli che possano rendere oscura o dubbia la parola dello scrittore, non contraddizioni o incertezze che facciano supporre in lui qualche ravvedimento, come suol avvenire in un'opera di lunga lena. Persino la misura dei tre libri nei quali si divide il trattato e la proporzione delle diverse parti c'inducono a credere che l'opera sia tutta d'un getto, rapidamente composta, quantunque lungamente meditata. Nel codice vaticano-palatino 1729 il primo libro comincia a c. 31[a] e va sino a c. 38[a]; il secondo va da c. 38[b] a c. 45[b], e il terzo finisce a c. 51[b]; e tale proporzione si può facilmente riscontrare in qualsiasi edizione.

Per accettare dunque l'opinione del Villari che il De Monarchia, fosse pubblicato a due riprese, bisognerebbe supporre che alla seconda, coll'aggiunta del terzo libro, venissero rimaneggiati anche i primi due e specialmente i quattro primi capitoli che servono di preambolo, mentre nulla giustifica tale supposizione (1).

Che anzi il De Monarchia è l'opera più organica e perfetta dopo la Divina Commedia, e, ciò che più importa, con questa così intimamente collegata e connessa da formare, non dico la migliore, ma la necessaria introduzione: la dottrina politico-filosofica che informa la Divina Commedia si trova condensata e ragionatamente esposta nel De Monarchia, che per questo viene ad essere il più sicuro commento del poema (2).

Ma tra le due opere quanta diversità di arte e di metodo! Il poeta qui non si scusa di offrire, come nel Convivio, un pane di *biado;* ora che si crede fornito d'esperienza e dottrina, può offrire un pane di frumento; e in quel suo latino scolastico, che le ricercate eleganze e le frequenti citazioni dai migliori scrittori latini non valsero a rendere piacevole al Bruni, egli sperava — e non fu tutta vana illusione la sua — di presentarsi ai principi e ai letterati del suo tempo in più decorosa veste e di poter far sentire la sua voce con maggiore

(1) P. Villari o. c. p. 350.
(2) M. Barbi Giorn. Dant. I (1894) p. 15.

autorità e dignità. Con quale facondia meglio che con la latina potevansi difendere i diritti dell'Impero? E rivolgendosi al Papa e ai dottori della Chiesa, quale lingua si doveva usare se non quella ch'era a loro famigliare? Trattando di negozi politici gli uomini di stato parlavano di preferenza il latino e D. stesso ce ne offre la prova, perchè, se anche si vuol ritenere apocrifa la lettera al magnifico messer Guido da Polenta, datata da Venezia nel marzo del 1313, non è certamente inventato il fatto che « giugnendo alla presenza del canuto e maturo collegio veneziano egli volse fare l'ufficio e l'ambasciata in quella lingua, la quale insieme con l'imperio della bella Ausonia era andata sempre declinando; credendo forse ritrovarla in quello estremo angolo sedere in maestà » (1).

Conforme allo stile è il metodo usato, quel metodo logico scolastico derivato da Aristotele, ampiamente illustrato da Boezio, ordinato e ridotto ad unità da Alberto Magno ed applicato largamente da S. Tomaso nella *Summa theologica* e da Pier Lombardo nel suo *Liber quattuor sententiarum*. Il lettore che ha qualche famigliarità con le opere volgari di D., ricorderà di aver spesso incontrato i termini « materia e materia prima, potenza e pura potenza, atto sostanziale, virtù informante, forma, principio formale, soggetto ed oggetto »; ma qui sentirà parlare frequentemente anche di *assumpta*, e *subassumpta*, di *peremptio*, e *diremptio*, di sillogismi di prima figura e di seconda figura, e di tanti altri termini scolastici ormai morti anche nel nostro linguaggio filosofico; e noterà un tale abuso di termini e di schemi logici, da spiegarsi facilmente, la riluttanza di alcuni studiosi a penetrare nella selva dei sillogismi, di cui abbonda il De Monarchia.

Dante conosceva direttamente e indirettamente tutti gli scrittori di logica che abbiamo citato, ma si attenne maggiormente a S. Tomaso, pur non dimenticando Cicerone e Boezio. Il Boccaccio (2), il Villani (3), attestano ch'egli fu meraviglioso loico, ma anche senza la loro testimonianza noi saremmo giunti a questa conclusione; tanto diritto e serrato procede il suo ragionamento in ogni sua opera, sia in prosa che in versi, che ci vien voglia d'applicare a lui, quello ch'egli fa dire al diavolo

... forse
Tu non pensavi ch'io loico fossi.
(*Inf.* XXVII, 122-123).

Egli s'era impadronito di tutte le regole e si era famigliarizzato con tutte le sottigliezze delle dispute scolastiche, e, sebbene talvolta sembri impacciato

(1) D. Alighieri: Opere minori. Le epistole, Firenze, Sansoni 1910 p. 167.

(2) G. Boccaccio, Comento sopra D. l. I.

(3) G. Villani, Cronica l. IX c. 136. A. Pucci immagina che tra le Sette Arti che piangenti si accostano al letto di D. la logica prorompa in queste parole:

sotto l'armatura scolastica, tuttavia sa bene difendersi e vigorosamente assalire. Forse ebbe agio di apprendere queste armi nelle scuole di S. Maria Novella e all'Università di Bologna, e di esercitarle più tardi all'Università di Parigi (1), se dimostra di conoscere a fondo tutte le leggi della logica e sa stringere l'avversario nella morsa del suo ragionamento sillogistico.

In tutto il De Monarchia prevale il metodo analitico, perchè, trattandosi di una indagine di carattere pratico oltre che teorico, di una *inquisitio*, come dicevasi allora, era necessario prender le mosse da un principio universalmente riconosciuto ed accettato, da un *ver primo* (Parad. II, 45), al quale analiticamente si ricorresse per accertare tutte le proposizioni assunte in seguito: « et quia praesens tractatus est inquisitio quaedam, ante omnia de principio scrutandum esse videtur, in cuius virtute inferiora consistant (2).

(Lib. I). Il preambolo è breve. L'autore, convinto di possedere una certa esperienza dei negozi politici, per evitare la taccia di pusillanimità, in cui era incorso il servo che avea sotterrato il talento ricevuto dal Signore invece di farlo fruttare, dichiara di volere dedicare tutte le sue forze al trionfo di una verità da lui scoperta per rendersi degno di una palma, che nessuno è stato capace di cogliere. Memore delle parole di Cicerone che " omnis quae ratione suscipitur de aliqua re institutio debet a definitione proficisci » (De off. I, 2, 7), ci offre una definizione chiara e precisa della Monarchia temporale o Imperio « chiamato senza nulla addizione, perocchè esso è di tutti gli altri comandamenti comandamento (Conv. IV, 16) »: « Est ergo temporalis monarchia quam dicunt imperium unicus principatus et super omnes in tempore, vel iis et super iis quae tempore mensurantur ». Questa definizione è tale da preludere già alle conclusioni alle quali si dovrà arrivare.

La questione va considerata sotto tre punti: Se la monarchia universale sia necessaria al benessere del mondo; se il popolo romano siasi arrogato con diritto questa dignità e questa superiorità sugli altri popoli; se l'autorità del monarca dipenda immediatamente da Dio o dal vicario di Dio.

Siccome ogni verità, quando non sia per se stessa evidente, indige di un principio riconosciuto vero da tutti, su cui si possa fondare il ragionamento, così D. porrà a fondamento del suo discorso il principio, che « a mettere

---

O Dante chi mi t'ha rubato?
Tu non mostravi il bianco per lo nero;
Ma ricredendo facici chi 'l mostrava,
Sì ch'ogni falso vincevi col vero.

(1) P. Raina, Per la questione dell'andata di D. a Parigi. Studi Danteschi di M. Barbi v. II. Ormai i biografi non dubitano più delle parole di Villani e del Boccaccio.

(2) De Mon. I. 2.

in atto tutta la potenza del nostro intelletto possibile, sia nello speculare, sia nell'agire, è necessaria la pace universale „ (1).

Non v'è dubbio che il raggiungimento di un fine è quello che spinge l'uomo all'azione, e perciò esso diventa la causa efficiente della nostra azione, cosicchè il fine della civiltà umana sarà appunto il principio di cui andiamo in cerca.

La società si divide in governanti e governati, nè l'individuo pare che si sottragga a questa legge, giacchè in lui tutte le facoltà son rette dal solo intelletto.

Le comunità sociali, prendendo inizio dalla *famiglia*, vanno allargandosi nella *vicinanza*, nella *città*, nel *regno*, in modo da formare una serie concentrica, che termina nella società di tutto l'uman genere (2). Ora ciascuna di queste comunità ha un fine suo proprio, tanto più nobile quanto maggiore è il numero degli individui ch'essa abbraccia, e più largo ed alto il bene a cui mira; tanto è vero che il fine della famiglia è provvedere i mezzi di vita ai famigliari, e quello della monarchia guidare tutta l'umanità alla beatitudine terrena, che non si può ottenere se non quando l'uomo sia in grado di attuare tutta la potenza del suo intelletto possibile (3).

Per assicurare la pace nel mondo non v'è altro mezzo che la monarchia universale; e qui Dante schiera tutte le prove filosofiche a favore della sua tesi, scegliendo a preferenza la forma prima del sillogismo: Date due premesse, una maggiore o assumpta ed una minore o subassumpta, si trae una conclusione (illatio). I termini non devono essere più di tre e quello medio non comparire mai nella conclusione.

Le prove sono in parte desunte dall'inesauribile miniera dei trattati politici e morali di Aristotele, commentati da Tomaso d'Aquino, in parte sono del tutto nuove; tutte ci si presentano collegate tra loro formando quasi una catena ben solida.

Il primo argomento, ripetuto poi anche nella « Quaestio de aqua et terra », è tolto da Aristotele: « Quando più enti sono creati ad un fine, è necessario che uno di loro governi e regga gli altri; ora abbiam visto che tutto il genere umano è diretto ad un fine; dunque uno dovrà essere il reggitore dell'uman genere: Quando aliqua plura ordinantur ad unum, oportet unum eorum regulare seu regere, alia vero regulari seu regi... Nunc constat quod totum humanum genus ordinatur ad unum, ut iam præostensum fuit; ergo unum oportet esse regulans sive regens; et hoc monarcha sive imperator dici debet (I 5) ».

---

(1) De Monarchia I 4, pax universalis quæ pro principio rationum subsequentium supponatur...

(2) Conv. IV. A vita felice nullo è per se sufficiente a venire. Conv. IV. 4, 5, L'uomo abbisogna di molte cose alle quali uno solo satisfare non può. E però dice il Filosofo che l'uomo *naturalmente è compagnevole animale*.

(3) De Mon. I 4, E vedi quanto si dice nel commento (II parte) sull'*intelletto possibile*.

Il secondo argomento si presenta sotto la forma di un semplice sillogismo
La parte sta al tutto, come l'ordine parziale sta al totale;
La parte sta al tutto come al fine e all'ottimo;
Dunque l'ordine parziale sta all'ordine totale, come al fine e all'ottimo.

Nelle cose si osserva un duplice ordine, quello delle parti tra loro e quello delle parti rispetto ad un'altra cosa che non è parte, come per esempio, l'ordine delle parti di un esercito tra loro, e l'ordine delle parti rispetto al duce. Senza dubbio questo secondo ordine è migliore, perchè viene ad essere quasi il fine del primo. Se la forma di quest'ordine si trova nelle parti della moltitudine umana, a maggior ragione si troveranno nella totalità; così tutte le parti al di sotto dei regni e i regni stessi devono esser ordinati rispetto ad un principe solo.

La terza prova è quasi un corollario della precedente: Il genere umano è un tutto rispetto ad alcune parti, ma a sua volta è una parte rispetto ad un altro tutto: è un tutto rispetto alle nazioni e ai regni, ma è una parte rispetto all' universo. E come le parti del genere umano bene rispondono al tutto, così il genere umano deve rispondere bene al suo tutto. Il mondo è retto da un Dio solo, dunque anche l' uman genere sia retto da uno solo, come uno è il padre di famiglia, uno il re.

Forma di epicherema o di sillogismo catafratto assume il quarto argomento: Tutto quello che si conserva, secondo l' intenzione del primo agente ch'è Dio, si conserva bene, a meno che non si voglia negare la divina bontà. Sta nell' intenzione di Dio che ogni cosa rappresenti la divina somiglianza, per quanto lo comporta la sua natura, sicchè il genere umano si conformerà all' intenzione di Dio, quando si riunirà in una unità: «quod esse non potest, nisi quando uni principi totaliter subiacet».

Presso a poco tale è anche il ragionamento nella quinta prova e nella sesta. In quest' ultima si dimostra come a dirimere una lite fra due principi sia necessario un principe di autorità superiore.

Fino a questo punto l'argomentazione si è mantenuta in una forma semplice e facile, ma colla settima prova fanno capolino le difficoltà; il ragionamento assume una forma più scientifica ed ha bisogno d'essere riepilogato in uno schema logico. Dice Dante: Il mondo è ben disposto, quando ci sia la giustizia al massimo grado; la giustizia trovasi al massimo grado nel monarca; dunque per la miglior disposizione del mondo si richiede la monarchia. La verità della *subassumpta*, o premessa minore, ha bisogno di una spiegazione, perchè il concetto di giustizia non pare che ammetta gradazioni, non sia cioè suscettibile di più o di meno; la giustizia o è tale, o non lo è ed allora diventa ingiustizia. Ciò è vero in astratto; se però si considerino le persone o i *soggetti*, che esercitano la giustizia, allora dobbiamo ammettere tali gradazioni. Quando il soggetto abbia in sè qualche cosa di contrario alla giustizia, quando cioè venga meno alla giustizia o per *abito*, ch'è mala disposizione, o per *potenza*, che in questo caso equivale ad incapacità, la giustizia subirà

una diminuzione. L' uomo meno disposto alla giustizia è senza dubbio quello che è maggiormente schiavo delle passioni e possiede minor forza di agire, essendo la giustizia una virtú che non resta in noi, come la modestia, la prudenza, la temperanza, ma si esplica e si esercita verso gli altri. Nessuno è dotato di maggior volere e potere del monarca; in lui dunque la giustizia si trova al massimo grado e con lui verrà a trovarsi nel massimo grado anche nel mondo.

Tale prosillogismo, ovvero sillogismo che serve a spiegare la premessa di un altro, corre per la seconda figura in cui il termine medio funge da predicato in ambedue le premesse: Ogni B è A; solo C è A; dunque solo C è B; oppure mettendo la subassumpta o minore in forma negativa: Ogni B è A; nessuno fuor che C è A; ergo solo C è B.

Questi schemi non hanno altro scopo che quello di riassumere l'argomentazione alquanto lunga e presentarla in forma concisa e persuasiva.

Segue quindi una tra le prove più valide, quella della libertà. Dante si vale qui di una dimostrazione ardua per le molte questioni, brevemente toccate, e non priva di sottigliezze sofistiche. Le parti essenziali del sillogismo sono le seguenti:

« Humanum genus potissime liberum optime se habet;
Sed existens sub monarcha est potissime liberum;
Ergo genus humanum sub monarcha existens optime se habet ».

Si tratta di dimostrare che il monarca, quell'autocrate del quale provava ancora orrore e terrore Francesco Perez, assicura la libertà degli uomini, e non incombe come un padrone assoluto, ma assiste come vigile custode, perchè ad ognuno sia lasciata piena libertà. « Innanzi tutto è necessario intendere rettamente questo concetto di libertà, quam multi habent in ore, in intellectu vero pauci ». Libertà vuol dire libertà di arbitrio, intesa come « liberum de voluntate judicium »; e siccome il giudizio sta fra l'apprendere e l'appetire, *nam primo res apprehenditur et ultimo iudicans prosequitur sive fugit*, esso deve guidare l'appetito, perchè soltanto quando siasi giudicata una cosa, la si appetisce o la si fugge. Perciò i bruti non possono godere di libero arbitrio, perchè l'appetito previene sempre il loro giudizio, mentre l' uomo, se non si lascia dominare dalla cupidigia, può dirsi veramente libero. Da qui scaturisce un'altra verità, che le sostanze puramente intellettuali, siano angeli o anime separate dal corpo, conservano la libertà di arbitrio; e come la loro volontà spontaneamente si conforma alla volontà divina, così i sudditi liberamente tendono a quel bene che è voluto dall' imperatore (1).

---

(1) Petri Lomb. Sentent. l. IV « Habebant omnes angeli liberum arbitrium, quod est libera potestas et habilitas voluntatis rationalis. Poterant enim volountate eligere quod libet et ratione iudicare, id est discernere, in quibus constat liberum arbitrium.

Tale è il valore della parola *liberi* anche nella epistola V. ai Signori d'Italia, e cade in errore l' Ercole interpretando « liberi » con « figli ».

Per dimostrare la verità della seconda premessa Dante ricorre all' autorità di Aristotele e prende come punto di partenza le parole che si leggono nella Metafisica (I 2): « liber homo sui est, non alterius causa: l'uomo libero esiste per sè, per un suo proprio fine »; e continua: « Genus humanum solum imperante monarcha sui est. et non alterius causa », perchè il monarca tiene in freno le demagogie (Dante, a dir vero, usa il termine democratiæ), le oligarchie e le tirannidi, forme oblique di governo che tolgono la libertà agli uomini e li costringono a servire ad uno o a pochi. Sotto un monarca funzionano invece solamente i governi legittimi; « et hujusmodi politiæ rectæ libertatem intendunt, scilicet ut homines propter se sint », provvedano cioè al loro miglioramento, perchè non i cittadini per i consoli sono ordinati, ma questi per quelli, non la nazione per il re, ma il re per la nazione. Donde si deduce che i consoli ed i re sono duci e signori rispetto al cammino da percorrere, ministri invece rispetto al fine da raggiungere, « et maxime monarcha qui est minister omnium procul dubio habendus est ». « Ergo genus humanum sub monarcha existens optime se habet »; e così dopo lunghi giri si ritorna al sillogismo principale.

L' argomento che immediatamente segue può considerarsi quasi un corollario della prova ottava; basti dunque enunciarlo: « Ille qui potest esse optime dispositus ad regendum, optime alios disponere potest. Sed monarcha solus est ille qui potest optime esse dispositus ad regendum. Ergo monarcha solus optime alios disponere potest ».

La decima prova offre a D. occasione di stabilire i limiti dell' azione e del compito assegnato a questo ideale monarca. Dice la premessa maggiore: « Quello che si può fare per mezzo di uno solo, è meglio farlo per mezzo di uno che di più »; e di questa premessa si dà subito la dimostrazione. La premessa minore: « ma il genere umano può esser retto da un solo sommo principe che è il monarca » viene spiegata col ragionamento ed illustrata con un esempio tolto dalla Bibbia: Ogni popolo vive in condizioni speciali ed ha perciò bisogno di leggi speciali; quindi il monarca detta legge soltanto per gli interessi comuni e sorveglia affinchè ogni principe di minore potestà regga la sua gente secondo giustizia. « I principi particolari ricevono dall' Imperatore la legge, come l' intelletto pratico per la conclusione operativa riceve la proposizione maggiore dall' intelletto speculativo ».

Così Mosè aveva riservato a sè soltanto i giudizi superiori e d' interesse comune.

Più sottile ragionamento usa D. nel presentare l' ultima prova che è la decisiva, nè riesce facile cogliere esattamente il valore delle autorità invocate da lui a conforto della sua tesi.

Premettiamo il sillogismo nella sua forma più semplice: « Tutto ciò che è buono, è buono per questo, perchè consiste nell' unità; ogni concordia dipende dall' unità dei voleri, ed il genere umano nel suo miglior stato è una specie di concordia; dunque il genere umano per la sua felicità dipende

dall' unità che vi è nelle volontà ». A sostegno della premessa maggiore si cita un passo delle Categorie (12) « quod ens et unum et bonum gradatim se habent secundun quintum modum dicendi prius » l' ente, l' uno e il bene stanno fra loro in gradazione secondo il quinto modo di dire « prius ». Per ben intendere il pensiero di D. è duopo ricorrere al commento che Boezio fa al passo di Aristotele.

« Videtur autem praeter eos (sott. modos), qui dicti sunt, alter esse prioris modus; eorum enim quae convertuntur secundum essentiae consequentiam id quod alterius quolibet modo causa est, digne *prius* natura dicitur; (1) v'è dunque un altro modo di *priorità*, quando una cosa è cagione di un'altra e questa seconda nella sua *essenza* non può esistere senza la prima, come nel caso nostro il *bene* non può esistere senza l' *uno* e l' *uno* senza l' *ente*. E perciò sarà anche vero che « maxime ens est maxime unum et maxime unum est maxime bonum, unde fit quod unum esse videtur esse radix eius quod est esse bonum et multa esse eius quod est esse malum. Constat igitur quod omne quod est bonum per hoc est bonum quod in uno consistit ».

Dimostrata così la verità della premessa maggiore, si passa a dimostrare quella della minore con un procedimento più spedito e più chiaro.

La concordia, ritenuta senza dubbio come un bene, non è se non un uniforme moto di più individui, poichè la radice della concordia, anzi la concordia stessa, non è che unità di voleri. Infatti come, diremmo concordi più zolle che tendessero a precipitarsi verso il centro, e concordi più fiamme che tendessero a salire verso la periferia, se le une e le altre agissero di propria volontà, così chiamiamo concordi più uomini, quando tendono a qualche cosa, che è formalmente nella loro volontà, come formalmente v'è nelle zolle una sola proprietà, la gravità, e una sola nelle fiamme, la leggerezza.

Per comprendere questi concetti si deve ricordare che la virtù volitiva è una potenza e che l' aspetto del bene appreso è la sua forma, sebbene questa forma, come tutte le altre, si moltiplichi in sè stessa col moltiplicarsi della materia ricevente. Riescirà ora facile trarre la conclusione da queste premesse. « Se tutte le conseguenze sopra dette sono vere, come lo sono, è necessario che al benessere del genere umano ci sia nel mondo un monarca ».

Giunto alla fine della sua dimostrazione con un poderoso lavoro di analisi e di sintesi insieme, D. gode di trovare nel fatto il più valido appoggio alla sua tesi: L' Uomo-Dio volle nascere sotto il divo Augusto monarca, in una monarchia perfetta, che abbracciava tutto il mondo e a tutto il mondo avea donato la pace.

Dio stesso dunque ha messo il sigillo alla verità, che D, addita agli uomini.

« Pur troppo il genere umano è malato d' intelletto e di affetto, perchè non cura l' intelletto superiore con ragioni inconfutabili, l' inferiore coll'aspetto dell' esperienza, e l' affetto con la dolcezza del divino avvertimento datoci

(1) Cfr. Alberti Magni, Opera Logica, Liber de prædic. tr. VII c. 12.

dallo Spirito Santo: Ecce quam bonum et quam iocundum habitare fratres in unum »!

(Lib. II). Da Aristotele a San Tomaso non erano stati pochi quelli che avevano scritto a favore di un governo monarchico, e se anche non erano giunti al punto da vedere la salvezza della società in una monarchia universale, offrivano però buone ragioni a chi avesse voluto portare il principio del governo unico alle ultime conseguenze. Dante dunque poteva contare su qualche ausilio per la tesi trattata nel libro primo; ma quanti erano persuasi che il diritto d'impero su tutte le genti spettasse ancora al popolo romano? Quanti erano disposti a riconoscere nell'Imperatore, eletto da principi tedeschi, il re d'Italia, il legittimo

imperator romano
del divo Giulio erede, successor di Traiano?

Guardando all'opposizione ostinata del re di Francia e di altri minori principi, Dante esclama: «Perchè fremettero le genti e i popoli meditarono vane ribellioni? Si levarono i re della terra ed i principi s'adunarono insieme contro il loro signore e contro il suo Cristo (II 1).» Eppure lo stesso Dante da giovane non aveva provato sentimenti diversi: anche ai suoi occhi la storia di Roma si era presentata come una serie non interrotta di guerre, un trionfo della violenza sui deboli, finito in una turpe orgia (II 1). Soltanto un più maturo esame, uno studio più profondo e, sopratutto, una nuova concezione di tutta la storia aveva modificato tale opinione e tali sentimenti.

Così la dimostrazione della seconda tesi si trasforma in una giustificazione ed apologia di questo nuovo atteggiamento politico assunto dallo scrittore.

La tesi « se il popolo romano siasi di diritto arrogata la dignità dell'impero » appariva irta di difficoltà; il terreno stesso sul quale si dava la battaglia era infido, perchè bisognava accontentarsi di raggiungere un grado di probabilità, non mai la certezza, (non similiter in omni materia certitudo quaerenda est II 2); e non era piccolo compito questo di render tutti persuasi di una verità rivelatasi a pochi eletti. Per affrontare tutta la odiosità di una simile lotta D. sente in se una forza meravigliosa derivatagli dal grande amore per l'umanità (I 1).

In questo secondo libro l'elemento razionale serve come mezzo di prova più efficace; il fatto storico assume valore di testimonianza (auctoritas), perchè ricercare utrum populus Romanus de iure asciverit imperii dignitatem equivale a riconoscere utrum factum sit secundum quod Deus vult (II 2). Veritas autem quaestionis patere potest non solum lumine rationis humanae sed etiam radio divinae auctoritatis (1).

(1) De Mon. II, 1. Cfr. M. Chiaudano, D. e il Diritto romano. Giorn. Dant. XX (1912) q. 3.°

Naturalmente la forma del sillogismo non differisce da quella del libro precedente; la maggiore è, come di solito, una verità generale, dimostrata o facilmente dimostrabile colla ragione; la minore o subassumpta è un fatto storico, sia nella prima serie di argomenti desunti dalla storia romana, sia nella seconda, in cui gli esempi sono tratti dalla Bibbia. Lo schema è pure il più comune: A è B; A è C; ergo C è B; adsumpta ratione probatur, subassumpta vero testimonia veterum persuadent (II 3); quindi in ambedue fidando (testimonio rationis et auctoritatis fretus) l'autore comincia a dimostrare la sua tesi, fissando innanzi tutto, come punto di partenza, quel principio al quale è necessario richiamarsi per tutte le ragioni addotte nel seguito della discussione.

In questo libro il principio è più teologico che filosofico: Come l'arte consiste in tre parti, passando per tre fasi, nella mente dell'artefice, nell'istrumento, e nella materia, così la Natura, figlia di Dio, va studiata sotto tre aspetti ed in tre fasi: nella mente di Dio, nell'istrumento, che è il cielo, e nella materia; e perchè i primi due sono perfetti, mentre la materia è spesso sorda al freno dell'arte, quanto vi ha difettoso nel mondo è colpa della materia (II 2); e quanto vi ha di bene nelle cose inferiori proviene dall'artefice perfetto, che è Dio, e dall'istrumento perfetto, che è il Cielo, non potendo derivare dalla materia, che è sola potenza esistente, vale a dire capace di ricevere forma, incapace di darla. Tutti questi concetti ricorrono tanto sovente nella Divina Commedia che sarebbe superfluo soffermarci in questa succinta analisi.

Il Diritto è un bene, dunque il diritto è nella mente di Dio, e il diritto naturale non è che un'immagine della volontà divina (II 2). Ecco la prima conclusione ricavata dalla premessa contenuta nel principio; sta in noi ricercare coll'intelletto i segni di questa volontà nella storia degli uomini, anche se questa ricerca riesca pericolosa e manchevole, trattandosi di materia opinabile, come dice Aristotele nell'Etica a Nicomaco (II 2).

Apre la serie dei sillogismi quello sulla nobiltà: (1)

> Al popolo più nobile conviene esser preposto agli altri;
> il popolo romano fu il più nobile;
> dunque al popolo romano spetta essere preposto agli altri.

Che devesi intendere per nobiltà? La definizione data qui nel De Monarchia non contraddice a quella del Convivio, ma, se ben si osserva, non è che una più giusta e più larga definizione.

Nella canzone del quarto libro del Convivio si accenna a due opinioni.

---

(1) Cfr. Le giuste osservazioni del Torraca nel commento al passo del Paradiso XVI I 9.

Tale imperò che gentilezza volse
Secondo 'l suo parere
Che fosse antica possession di avere,
Con reggimenti belli.
Ed *altri* fu di più lieve sapere
Che tal detto rivolse.
E l' ultima particola ne tolse,
Chè non l'avea fors' elli.

Contro questi secondi che stimavano nobiltà o gentilezza solo *l'antica possessione di avere*, sta D., quantunque fosse di nobile famiglia, perchè è persuaso che la vera e grande nobiltà consista più nei meriti propri *(reggimenti belli)* che nei meriti dei parenti e degli avi. Egli aveva letto nella Morale di Alberto Magno « Nobilitatem autem accipiunt secundum Senecae determinationem dicentem quod nihil et nobilitas nisi antiquae divitiae (1) »; ma questa nobiltà è per lui, che pur si esalta nel trovar in cielo il trisavolo Cacciaguida,

un manto che tosto raccorce
Sì che se non s' appon di die in die,
Lo tempo va d' intorno con le force.
(Parad. XVI. 7-9.)

e più semplicemente, se non più chiaramente, nel passo del De Monarchia (III 3) che serve di commento ai versi citati del Paradiso, « est nobilitas virtus et divitiae antiquae », appunto perchè gli uomini si nobilitano per virtù propria e per virtù degli antenati (II 3), « merito virtutis nobilitantur homines, virtutis videlicet propriae vel maiorum ».

In nobiltà di origine e di merito nessun popolo può gareggiare col romano, discendente da Enea, nobilissimo per schiatta e per parentele contratte. Enea, figlio di re, sposò prima Creusa, prole essa pure di re, poi Didone, regina di Africa, ed infine Lavinia, figlia del re Latino; per la qual cosa si può giustamente affermare che tutti i tre continenti hanno contribuito alla nobiltà del popolo romano e che questo triplice connubio è un segno e nello stesso tempo un titolo di diritto al dominio sul mondo.

E ormai messo su questa via D. non dubita dei miracoli avvenuti per favorire i Romani. Chi non ricorda la caduta degli ancili, il salvamento del Campidoglio per lo schiamazzo di un'oca, e la grandine che impedì ad Annibale di occupare Roma? Ciò che è suffragato da miracoli è voluto da Dio; dunque Dio ha voluto la salvezza e grandezza di Roma, ed egli *invisibile* (perchè ignoto ai pagani) *li operava per il visibile impero, per la pace ter-*

(1) Alberti Magni, Moralia l. V. tratt. 2 c. 4. Cfr. Arist. Pol. III. 12, 13 et Rhet. II 15.

rena, allo stesso modo come fatto visibile (quando rivestì umane membra) *doveva operarli per la pace o beatitudine celeste.* Questa è la conclusione della seconda prova ed è tale il senso di questo tormentato periodo, su cui si è tanto arzigogolato.

Lasciate le meravigliose leggende, veniamo ai fatti reali e alle conclusioni che se ne possono ritrarre.

Chiunque tende al bene della repubblica, tende al fine del diritto;
i Romani tesero al bene della repubblica;
i Romani tesero al fine del diritto.

A fondamento della premessa maggiore sta quella definizione del Diritto, che ha destato l'ammirazione di tutti gli studiosi: Ius est realis et personalis hominis ad hominem proportio, quae servata servat societatem, corrupta corrumpit...», e perciò è necessario che il fine d'ogni diritto sia un bene comune; donde si deduce che « quicunque bonum reipublicae intendit, finem iuris intendit ».

La subassumpta è comprovata dalla storia, la quale con una lunga serie di esempi ci testimonia che quel popolo santo, pio e glorioso ha negletto il proprio vantaggio per procurare quello del genere umano: Il senato nella sua maestà, i collegi nella loro severità ed austerità, Cincinnato, Fabricio, Camillo, i Deci e Catone sono esempi di amor patrio e di senno politico.

Stabilità così la verità delle due premesse, e trattane la conclusione che il popolo romano finem iuris intendit, questa vale per un secondo sillogismo dal quale deriverà una conclusione più larga.

Chiunque tende al fine del diritto procede col diritto;
il popolo romano tese al fine del diritto sottomettendo a se il mondo;
il popolo romano fece questo con diritto e per conseguenza con diritto
si arrogò la dignità dell'Impero.

Essendosi già dimostrata la subassumpta, basterà dimostrare la verità dell'assumpta, perchè appaia giustificata la conclusione.

Se ammettiamo un fine del diritto, bisognerà ammettere pure un diritto, perchè ogni cosa esiste per un suo fine, come ogni fine ha una sua propria cosa di cui è fine, e in ogni conseguenza è impossibile avere l'antecedente senza il conseguente, come p. e. l'antecedente *uomo* non si può avere senza il conseguente *animale* (1), tanto nella forma affermativa quanto nella negativa, così non è possibile stabilire un fine del diritto senza il diritto.

Dante però s'accorge che il ragionamento lascia scoperto un punto debole e prevede l'obiezione abbastanza comune, che si possa avere una

---

(1) Thomæ Aq. De ente et essentia c. III; e vedi il commento al passo del De Mon. (parte II).

conclusione giusta da premesse false, e per questo soggiunge, chiudendo anche questa via agli avversari, che, se dal falso, in qualche modo, si conclude il vero, ciò avviene per accidente; l'elemosina che fa un ladro col denaro rubato è apparente elemosina; qui invece s' intende parlare del fine reale, non apparente, del diritto, di quel fine che è bonum commune.

La prova seguente è debole e non presenta nulla di singolare:

Quello che la natura ordinò, di diritto si conserva;
il popolo romano fu ordinato dalla natura a comandare;
ergo il popolo romano conserva di diritto il suo impero.

Un lungo capitolo di storia universale accompagna la quinta prova: Quel popolo che in gara con tutti ebbe la prevalenza, prevalse per giudizio divino; il popolo romano ebbe la prevalenza su tutti; dunque il popolo romano prevalse per giudizio divino.

Per la dimostrazione della prima e seconda premessa, D. ha dovuto percorrere un lungo cammino, prima per dar ragione di questo intervento divino in una gara fra mortali e poi per convincere che fra quanti popoli aspirarono al dominio del secondo, il solo popolo romano riuscì ad ottenerlo.

Il giudizio di Dio ora è palese, ora è occulto (1). In due modi può farsi palese, o con la ragione o con la fede, perchè si danno giudizi di Dio a cui la ragione arriva da sè, come questo, che l'uomo deve esporre se stesso per la salvezza della patria. Vi sono però giudizi, a cui l'umana ragione non arriva con le sue forze, ma aiutata dalla fede, dei quali è questo un esempio, che senza la fede anche l' uomo virtuoso, non si può salvare (2).

Occulto dicesi il giudizio di Dio, quando non ci si arriva con l' umana ragione nè per legge di natura nè per legge di scrittura, ma solo per grazia speciale, sia con la semplice rivelazione, sia con la rivelazione mediante la discettazione. Colla rivelazione ci è dato conoscere la verità o per volontà di Dio stesso o impetrandolo per mezzo della preghiera; colla discettazione conosciamo il giudizio di Dio egualmente in duplice maniera, o col

---

(1) O è preparazion che nell'abisso
Del tuo consiglio fai per alcun bene
In tutto dall'accorger nostro scisso?
Purg. VI. 121-123.

2) Chè tu dicevi: Un uom nasce alla riva
Dell' Indo, e quivi non è chi ragioni
Di Cristo, nè chi legga nè scriva;
E tutti i suoi voleri ed atti buoni
Sono...
Muore non battezzato e senza fede:
Ov'è questa giustizia che 'l condanna?
Parad. XIX. 70 - 77.

sorteggio o con la gara di forze, sostenuta da due soli campioni, o da più contendenti.

Dio non poteva disinteressarsi della contesa per il dominio del mondo e perciò, se, dopo gli inutili sforzi degli Assiri, degli Egiziani, dei Persiani, dei Macedoni, i Romani riuscirono a sottomettersi tutto il mondo, Dio fu con loro e per loro.

Quasi corollario di questa verità si può considerare il sillogismo che segue: « Quello che si acquista per duello, si acquista di diritto; il popolo romano acquistò l'impero col duello; dunque lo acquistò legalmente ». Sembrerà strano che una mente così acuta, come quella di Dante, non avesse saputo liberarsi da questi concetti medievali; tuttavia non si dimentichino le ragioni dalle quali è indotto a non trascurare questo mezzo di trionfo della verità. Talvolta infatti l'umano giudizio vien meno sia perchè coperto dalle tenebre dell'ignoranza, sia perchè non trova presidio in chi giudica, ed allora, affinchè la giustizia abbia modo di manifestarsi, è necessario ricorrere a Colui che tanto la amò da sacrificarsi per il suo trionfo, onde il Salmo canta: « Iustus dominus et iustitias dilexit ». A questo giudizio non si deve ricorrere che collo spontaneo consenso delle parti, senza odio, per amore di giustizia dopo aver tentato tutti i mezzi pacifici, e nel duello non si possono violare con la frode i patti stabiliti (1).

Non tutti la pensavano così, e perciò la conclusione prende qui una forma insolita. « Chi è di mente così ottusa che non veda come il popolo romano si è guadagnato la corona di tutto il mondo col diritto del duello? Videant nunc iuristæ præsumptuosi quantum infra sint ab illa specula rationis, unde humana mens haec principia speculatur, et sileant, secundum sensum legis consilium et iudicium exhibere contenti » (II 10).

La botta è più specialmente diretta ai giuristi francesi, che per sostenere le ragioni di Filippo il Bello avevano recisamente negato questo diritto del popolo romano; per gli avversari che militavano dalla parte della Chiesa, e per coloro « qui zelatores fidei christianæ se dicunt, nec miseret eos pauperum Christi (2) », ha parole anche piú aspre: Come hanno usato dei beni concessi dall'Impero a favore dei poveri? quale gratitudine hanno dimostrato per questo atto di devozione e di abnegazione? Quid ad pastores tales? Quid? si ecclesiæ substantia diffluit dum proprietates, propinquorum suorum exaugeantur? parole che S. Benedetto ripete con non meno amara rampogna:

Chè quantunque la Chiesa guarda, tutto
È della gente che per Dio dimanda,
Non di parente, nè d'altro più brutto

(Parad. XXII v. 82-84).

---

(1) Cfr. De off. I, 58.

(2) Segno qui l'interpunzione e l'interpretazione del D'Ovidio.

Contro costoro che si vantano zelatores ecclesiæ, che dicono di voler la giustizia, ma non ammettono un esecutore di giustizia, son rivolti gli argomenti dei due ultimi capitoli: «Se il romano Impero non fu di diritto, Cristo nascendo in esso presunse ingiustamente». Il conseguente è falso, perchè a nessuno verrà in mente d'asserire che Cristo presunse ingiustamente, quindi falso anche l'antecedente, da cui deriva il conseguente, e quindi vero il contradittorio dell'antecedente, vero cioè che « romanum imperium fuit iure ».

Chiunque di sua volontà si fa ossequente di un editto, riconosce la legalità dell'editto e induce anche gli altri a riconoscerla. Ora Cristo nascendo, o meglio volendo nascere al tempo dell'editto di Augusto, col fatto riconobbe la sua legalità e l'autorità di Augusto, che rappresentava l'autorità del popolo romano.

Maggior forza acquista il sillogismo presentato sotto la seconda figura, in cui il predicato di ambedue le premesse forma il termine medio:

Ogni cosa ingiusta vien persuasa ingiustamente;
Cristo non persuase ingiustamente;
dunque non persuase cosa ingiusta;

e quando si riduca per la posizione dell'antecedente alla prima figura (1):

Ogni cosa ingiusta si persuade ingiustamente;
Cristo persuase qualche cosa ingiusta;
dunque Cristo persuase ingiustamente.

Un'ultima più decisa prova porta Dante contro gli avversari dell'Impero che non interpretavano bene la Bibbia: «Se l'Impero romano non fosse stato di diritto, il peccato di Adamo non sarebbe stato punito in Cristo». E siamo da capo col conseguente falso, che porta con sè la falsità dell'antecedente e perciò la verità del contradittorio dell'antecedente. Per vedere la falsità del conseguente basti pensare che per il peccato di Adamo tutti siamo peccatori e che, se non si fosse data soddisfazione (2) a Dio con la morte di Cristo, noi saremmo ancora per natura figli dell'ira; ciò che non è, perchè l'Apostolo dice agli Efesii (I 5-8) parlando del Padre « Qui praedestinavit nos in adoptionem filiorum per Jesum Christum ».

Si aggiunga ancora che vera punizione non si ha, se non quando chi punisce ha l'autorità legale di punire. Se Cristo non avesse sofferto la puni-

---

(1) In essa il termine medio funge da soggetto nella premessa maggiore, da predicato nella minore.

(2) Che la viva giustizia che mi spira,
Gli concedette in mano a quel ch'io dico,
Gloria di far vendetta alla sua ira.

Parad. VI, v. 88-90

zione sotto un giudice ordinario, ci sarebbe stata un'ingiuria, non una giusta punizione; e giudice ordinario in questo caso non poteva essere che uno il quale esercitasse la sua giurisdizione su tutto il genere umano, poichè nella carne di Cristo si scontava il peccato di tutti. Tiberio (e per conseguenza il suo vicario Pilato) non avrebbe avuto la giurisdizione di tutto il genere umano, se l'Impero non fosse stato di diritto.

Termina il libro con l'invettiva contro quelli che si fingono figli della Chiesa e col ricordo della donazione di Costantino: O popolo felice, o gloriosa Ausonia, se non fosse mai nato quello che indebolì il tuo impero; almeno la sua intenzione non l'avesse tratto in inganno (1)!

(Lib. III). Il terzo libro è un libro di battaglia, destinato in buona parte più che a sostegno della tesi dello scrittore ad abbattere gli argomenti degli avversari che sostenevano una tesi opposta. Questa volta veniamo a conoanche chi fossero questi avversari. Prima di tutti è il sommo pontefice, a cui si aggiungono alcuni pastori del gregge cristiano ed altri indotti da zelo per la Chiesa; un secondo gruppo è costituito da coloro in cui l'ostinata cupidigia ha estinto ogni lume di ragione, veri figli del diavolo, che non vogliono sentir parlar d'imperatore e di prerogative imperiali; vengono in terzo luogo i Decretalisti, ignoranti di filosofia e di teologia, che ripongono ogni valore nelle Decretali, asserendo persino che le tradizioni della Chiesa sono il vero fondamento della fede. Per riconoscere tutta la fallacità di questa asserzione basterebbe richiamarsi alla fede di tutti coloro che prima delle tradizioni della Chiesa credettero in Cristo, venturo o presente o subito dopo la sua passione, e per questa fede ora godono il premio eterno. Essi non conobbero Decretali, eppure ebbero fede e si salvarono.

Con ciò non si vuol togliere ogni peso alle deliberazioni della Chiesa, ma solamente limitarlo. Delle scritture, su cui si fonda la fede, alcune sono anteriori alla Chiesa di Cristo, come gli Evangeli; altre sono contemporanee al suo sorgere, come le deliberazioni dei Concilii; altre in fine posteriori, come le scritture di S. Agostino e degli altri apologisti illuminati dallo Spirito Santo; a questo terzo ordine di scritture appartengono le Decretali, venerande, ma non tanto da essere anteposte alla scrittura fondamentale.

Esclusi dunque da questa contesa i Decretalisti, ed esclusi tutti coloro che, coperti dalle penne di corvo, si mescolano alle bianche pecore del Signore (2) non resta che il primo gruppo degno di questa disputa, fatta di ragioni e dettata da amore di verità. E Dante, che non vuol essere del ver

---

(1) Ahi, Costantin, di quanto fu matre
Non la tua conversion, ma quella dote
Che da te prese il primo ricco patre!
Inf. XIX. 115-118

(2) Con simile gente non si ragiona, « nam cur ad eos ratio quæreretur cum sua cupiditate detenti principia non viderent » III. 3.

timido amico, affronta la battaglia con animo forte e con pura intenzione « Quid timeam, cum Spiritus Patri et Filio coaeternus aiat per os David: In memoria aeterna erit iustus ab auditione mala ».

Come nei libri precedenti, si stabilisce anche qui il principio in virtù del quale si formano gli argomenti per la ricerca della verità; poichè senza un principio a che giova affaticarsi, quando il principio solo è radice dei termini medi che si assumeranno nella discussione (III 1)?

Il principio posto nel terzo libro è teologico, svolto con un ragionamento alquanto difficile e non privo di oscurità. « Si premetta questa verità: Dio non vuole ciò che non ripugna all'intenzione della natura ». Se non fosse vero questo, dovrebbe esser vero il suo contradittorio « Dio non si oppone a ciò che ripugna all'intenzione della natura. Si notino le conseguenze di questa ultima proposizione! Ad ogni assenza di volontà succede un atto di volere o uno di volere proibitivo, inibitorio, come al *non odiare* segue o *l'amare,* o il *non amare*, giacchè *non amare* non è lo stesso che *odiare*, essendo il primo uno stato d'indifferenza, il secondo un'attività, cosicchè, se al *non volere* della nostra proposizione facciamo seguire un atto di volontà, ne verrebbe fuori questa bella conclusione: « Dio vuole ciò che non vuole » Di più: «Dio vuole il fine della Natura, altrimenti sarebbero vani i moti del cielo; se però volesse l'impedimento di questo fine, vorrebbe anche il fine dell'impedimento, perchè non è possibile immaginare che Dio operi senza fine, come si è visto nel secondo libro a proposito del diritto ».

« E se, come è vero, l'impedimento mira al non essere, cioè alla distruzione della cosa impedita, perchè impedendo il fine d'una cosa, si annienta la cosa stessa, ne conseguirebbe che Dio vuole il non essere, cioè la distruzione della Natura. Altra assurdità pari alla prima. Dunque dev'essere vero il principio dal cui contradittorio scaturiscono simili assurdità ». A maggior chiarezza riporto qui le parole del mio dotto e carissimo collega F. Buttrini, che prese in esame tutto questo passo del De Monarchia: « Tenuto fermo che il metodo della logica scolastica era terministico (suppositio nominalis), Dante considera quattro differenti concetti espressi coi quattro termini: *velle*, *non velle*, *nolle*, *non nolle*, cioè due coppie di contradittorii. In italiano corrisponderebbe al *velle* il *volere,* che è un interiore movimento diretto ad un fine meditato e deliberato; al *non velle* il nostro *non volere,* una semplice assenza del volere, che lascia lo spirito in uno stato di indifferenza, di noncuranza; al *nolle* il nostro *disvolere* (1), che italianamente esprime proprio il volere contrario; e al *non nolle* finalmente corrisponderebbe il *non disvolere*. Ciò posto, secondo il testo dantesco, il *volere* è il contrario del *disvolere* ed il *non volere*

---

(1) E quale, è quei che disvuol ciò che vole
E per novi pensier cangia proposta,
Inf. II 37-38.

Esempi analoghi: fare, disfare, non fare; dire, disdire, non dire; serrare, disserrare, non serrare.

il contrario del *non disvolere*, nella stessa guisa che *amare* è contrario di *disamare*, oppure come dice D., *odiare*, mentre *non amare* è contrario di *non disamare*.

Rifacendo pertanto il ragionamento di Dante italianamente dovremo formularlo così: Proposizione I: Dio disvuole ciò che ripugna all'intenzione (cioè al fine) della Natura, che è la « veritas præfixa », il principium in « cuius virtute aperiendæ veritatis argumenta formentur ».

La quale proposizione, supposta non vera (cioè falsa), farà sì, per legge di contradizione, che non sia falsa (e cioè sia vera) quest'altra:

Proposizione II: Dio non disvuole ciò che ripugna al fine della Natura, e però sarà vera ogni proposizione che ne derivi per logica necessità.

Una di queste è la Proposizione III: Se Dio non disvuole ciò che ripugna all' intenzione della Natura, ne segue necessariamente uno di questi due: o *volere* o *non volere*, donde per ultima conclusione la Proposizione IV: « Dio vuole ciò che non vuole », una falsità tale, che non ve ne può essere un'altra maggiore (non habet superiorem), perchè si dovrebbe volere e non volere la stessa cosa, sotto lo stesso rispetto, ossia volere senza volere.

Ora se la quarta è falsa, è falsa pure la seconda dalla quale la quarta logicamente deriva e dipende, e perciò vera la prima per il principio di contradizione, « Dio non disvuole ciò che ripugna all' intenzione della Natura ».

Ma cotesto *non disvolere* sembra ed è veramente troppo poco per contentare uno spirito come quello di D., acuto ed esperto di tutte le scaltrezze della dialettica. Succede quindi al predetto ragionamento quello che gli scolastici chiamavano *declaratio*, con cui si passa dalla via indiretta direttamente alla tesi. Infatti finora il ragionamento si è aggirato sulla coppia di contraddittori, *disvolere* e *non disvolere*; ora D. prenderà in esame l'altra coppia quasi limitrofa, *volere* e *non volere*, introducendo — che è proprio ufficio della declaratio — altri concetti e perciò altri termini ed altri argomenti di modo che il ragionamento assume la forma epicherematica (catafratta), come dicevasi in scolastica.

I nuovi concetti o termini introdotti sono l'*otiose*, il *motus*, l'*impedimentum*, ed il *posse*. Anche qui abbiamo nuovamente quattro proposizioni:

Proposizione I: Dio vuole il fine della Natura, (verità deducibile direttamente dalla prima e ad essa equipollente); poichè, se Dio disvuole ciò che ripugna all'intenzione della Natura, ne seguiterà che Dio vuole il fine della Natura, essendo essa figlia di Dio e non essendoci cosa senza un suo fine, « aliter cœlum otiose moveretur ».

Proposizione II: Supponiamo che Dio volesse l'impedimento del fine della Natura, allora vorrebbe anche il fine dell'impedimento, perchè altrimenti la sua volontà sarebbe oziosa e vana, ciò che ripugna alla ragione e alla fede. E a questo proposito non dobbiamo dimenticare che la forma logica è a servizio della materia teologica, indissolubilmente connessa col dogma: ratio ancilla fidei.

Proposizione III: Dovendo essere il fine dell'impedimento l'annullamento, il non essere, della cosa impedita, ne consegue che Dio vorrebbe l'annullamento del fine della Natura e con ciò l'annullamento della Natura stessa. Che se, dato e non concesso, (prout non vellet) Dio *non volesse* codesto annullamento, il suo *non volere* sarebbe quel semplice non volere, cioè quello stato d'indifferenza, di cui abbiamo parlato più sopra. Dio potrebbe, essendo la sua potenza infinita, ma semplicemente non se ne cura. Ma chi non cura la cosa che può essere impedita e per conseguenza non l'ha nella sua volontà, non la vuole. Donde scaturisce la Proposizione IV: « Dio non vuole il fine della Natura », e da questa l'ultima « Dio vuole ciò che non vuole » un assurdo tale da cui rifugge l'umana ragione oltre che la fede.

Resta dunque ben stabilita la verità che « Dio disvuole ciò che repugna all'intenzione della Natura » ed a questo principio Dante si richiamerà frequentemente nel discorso, attaccando ad uno ad uno tutti gli argomenti addotti a sostegno della suprema autorità papale.

Il primo è quello che era considerato l'argomento principe, invocato da Innocenzo IV contro l'Imperatore Ottone e da Bonifazio VIII nella famosa bolla, più volte citata, « Unam Sanctam ».

Anche prima d'Ildebrando i due luminari della Genesi erano stati interpretati come simboli delle due autorità, spirituale e temporale, ma solo con lui prevalse il modo d'interpretare il sole come il pontefice e la luna come l'imperatore (1).

I poteri, dice Dante, sono *accidenti* dell'uomo, non *sostanza*; ed è assurdo pensare che Dio abbia creato prima gli accidenti, sole e luna, identificati coi due poteri politici per mezzo di un sofisma logico, e solamente in seguito il loro *soggetto*, l'uomo. La Chiesa invocando l'autorità della Bibbia e dando un valore simbolico a tutto, cade in un duplice errore, di non seguire il saggio suggerimento di S. Agostino, che « non omnia quæ gesta narrantur etiam significare aliquid putanda sunt », e poi di trarre da questi supposti simboli una conclusione che non regge alla critica. Infatti la luna ha una sua propria esistenza ed una virtù sua propria, ha una sua speciale sfera e, se riceve luce dal sole, possiede tuttavia luce sua propria, come si può osservare nell'eclissi (3). Inoltre il sillogismo è impugnabile anche nella sua forma, perchè dalla supposta provenienza della luce si deduce la prevalenza dell'autorità, mentre trattasi di cose di natura diversa.

L'errore dunque sta nella materia e nella forma dell'argomento « quia falsa recipiunt et non sillogizantes sunt »; e nella parola *falsum* è da comprendere anche l'*inopinabile*, quando trattasi di materia o d'argomento probabile e non di fatti accaduti o di cose universalmente note.

---

(1) F. Perez O. c. I p. 356. Scaduto, Stato e Chiesa dal 1122 al 1347.

(2) Accidens est quod si adest vel abest non mutatur subiectum, si legge nella Logica di Alberto Magno.

(3) Cfr. Parad. II 80 sgg.

Le stesse obiezioni valgono per il secondo argomento dedotto pure dalla Bibbia, il quale ricorre in Ugo di S. Vittore, in Alessandro di Hales, in Egidio Romano ed in Bonifazio VIII (1): « Come Levi precede per nascita Giuda, così laChiesa precede per autorità l'Impero ». Anche qui il predicato della conclusione è diverso da quello della premessa « nam aliud est auctoritas et aliud nativitas subiecto et ratione », e ridotto a schema il sillogismo sarebbe: A precede B in C; D ed E stanno come A e B, ergo D precede E in F, dove C ed F sono due cose diverse. Che se poi gli avversari insistessero dicendo che F segue C, cioè che l'autorità segue alla nascita e che si può inferire il *conseguente* per l'*antecedente*, come *animale* per *uomo*, quando dico Tizio è uomo, dunque è animale, Dante soggiunge che ciò è falso, perchè molti che pur sono maggiori di nascita, non precedono per autorità, come lo comprova la Chiesa stessa, che ha vescovi più giovani di arcipreti. Questo chiamasi « errare secundum non causam ut causa », perchè appunto si dà come causa quello che non lo è.

A favore della Chiesa si citava con frequenza anche la elezione e la deposizione del re Saul per opera del sommo sacerdote Samuele; da ciò « arguebant quod quem ad modum ille (Samuel) Dei vicarius auctoritatem habuit dandi et tollendi regimen temporale ... sic et nunc Dei vicarius ». A questo basterà rispondere che Samuel era semplice legatus specialis o nuntius, non già vicarius, perchè « quicquid Deus dixit, hoc fecit solum et retulit », mentre chi è vicario ha una giurisdizione « unde argumentum istorum est a toto ad partem », cioè dal tutto alla parte, come se formassimo un sillogismo in forma affermativa (construendo) a questo modo: « L'uomo può udire e vedere; l'occhio può udire e vedere; » oppure un altro simile ma in forma negativa (destructive): « L'uomo non può volare, dunque le braccia non possono volare ».

La differenza di valore dei termini vale pure per dimostrare come manchi di fondamento logico l'argomento desunto dall'offerta dei re magi. Cristo ricevette dai magi mirra ed oro per significare ch'egli era signore delle cose spirituali e temporali. Dante ammette il racconto ed il senso (literam Matthaei et sensum confiteor), ma fa ubito osservare che la conclusione è sbagliata nel termine, valendosi della regola di Pietro Giuliano nel quarto trattato *Summularum logicalium :* « Quum terminus medius variatur pro Deo vicarium Dei substituendo, non arguitur in tribus terminis », diventando essi quattro, perchè nessun vicariato sia divino, sia umano può equivalere all'autorità principale, e perciò Dio e il vicario di Dio non sono termini equivalenti.

(1) C. Vossler, La Divina Commedia studiata nella sua genesi ed interpretata. Bari-Laterza 1909 I p. 408.

Le parole di Cristo a Pietro « Tutto ciò che avrai legato in terra sarà legato in cielo e tutto ciò che avrai sciolto in terra, sarà sciolto in cielo », erano e sono allegate come una prova inoppugnabile della supremazia della Chiesa, ed anzi in forza di queste parole la Chiesa si arrogava il diritto di annullare le leggi e i decreti dell'Impero, incitando i fedeli alla ribellione. Era necessario spuntare quell'arma, troppo spesso usata, e Dante vi si mette d'impegno, attaccando il sillogismo nella *materia* per mezzo della *distinzione* della assumpta (o maggiore).

Posto il sillogismo: « Pietro potè legare e sciogliere ogni cosa; il successore di Pietro ha lo stesso potere; dunque può legare e sciogliere ogni cosa » senza alcuna limitazione del termine *ogni cosa*, i sostenitori della somma autorità papale avrebbero ragione.

Ma minorem concedo, obietta D., maiorem vero non sine distinctione (1).

Il segno universale *omne* (*ogni cosa* o *tutto*) acquista diversa latitudine a seconda del termine ch'esso accompagna, o, come dicevasi scolasticamente, « non distribuit extra ambitum termini distributi », tanto è vero che, quando dico « ogni animale corre, o tutti gli animali corrono », l'ambito di *ogni* o *tutti* è assai più largo che quando dico « ogni uomo corre o tutti gli uomini corrono ». Perciò nelle parole dette a S. Pietro il valore di *omne* o *quodcunque* si ricava da quello che Cristo avea detto precedentemente, « ti darò le chiavi del regno dei cieli »; e tutto il discorso del divino Maestro non può aver altro significato che questo: « Ti darò le chiavi del cielo e tutto ciò che spetta a questo ufficio, potrai legare o sciogliere ».

È facile scorgere a quali assurdi porterebbe un valore illimitato del termine *quodcunque*, come vogliono gli avversari; i sacerdoti potrebbero sciogliere la moglie dal marito e legarla, lui vivente, ad un altro; « potrebbero assolvere me non penitente (2), ciò che Dio stesso non può fare ». E' dunque necessario determinare l'estensione del concetto *quodcunque*, e questo non si può fare se non riferendolo alle parole poco prima pronunziate da Cristo.

I due luminari del Vecchio Testamento, simboleggianti i due poteri, spirituale e temporale, hanno i loro corrispondenti nelle due *spade* del Nuovo, ed anche su queste due spade i cervelli degli interpreti medioevali hanno trovato abbondante materia da arzigogolare.

Dante non poteva esimersi dal manifestare la sua opinione; vedrà il lettore quanto essa sia convincente.

Dopo l'ultima cena, quando pareva che Cristo con oscure parole accennasse ad un vicino pericolo, Pietro, presentando due spade, disse: « ecce duo

---

(1) Che quegli è tra gli stolti bene abbasso
Che senza distinzion afferma e nega.
Parad. XIII 115-16.

(2) Si ricordi l'episodio di Guido da Montefeltro. Inf. XXVII.

gladii hic ». Queste due spadē, secondo gli interpreti della Chiesa, simboleggiano i due poteri tenuti da Pietro: « per illos duos gladios duo praedicta regimina intelliguntur, quae quidem Petrus dixit esse ibi ubi erat, hoc est apud se »; e per conseguenza anche il successore di Pietro ha diritto di tenere ambedue le spade. Dante non approva questa interpretazione per due ragioni, prima di tutto perchè la risposta di Pietro non sarebbe stata secondo l'intenzione dì Cristo, e poi perchè Pietro fu anche questa volta troppo sollecito a rispondere e s' arrestò alla superficie delle cose. E pare che « la luce eterna del gran viro - a cui nostro signor lasciò le chiavi », non serbasse rancore per queste critiche alquanto irreverenti, quando s' incontrò col poeta in Paradiso (XXIV). Ecco in qual maniera D. ragiona: « Gesù, accennando alla imminente passione e al suo distacco dai cari discepoli, disse loro: Quando vi mandai senza sacco, senza borsa e calzari, vi mancò forse qualche cosa? E quelli risposero: Nulla. Ed Egli aggiunse: Ora chi ha un sacco lo tolga, e similmente chi ha una borsa, e chi non l'ha, venda la tunica ed acquisti una spada ». Non dunque due spade egli chiedeva, ma dodici, una per ciascuno dei dodici apostoli « et hoc dicebat praemonens eos pressuram futuram et despectum futurum erga eos, quasi diceret: quousque ego fui vobiscum recepti eratis; nunc fugabimini »; logica conclusione e giusto commento al passo del Vangelo di S. Luca. (XXII 38 seg.).

Se pertanto Pietro si affrettò a rispondere: «ecce duo gladii», non rispose a tono, e, come in altre circostanze, Cristo lo avrebbe redarguito (sicut multoties increpavit), se non fosse stato quello il momento dell' addio supremo; Cristo non volle staccarsi dal fedele discepolo con un' amara parola.

La subita e non ponderata risposta di Pietro si spiega con la sua natura ingenua, fervida, sincera « ad quam non solum fidei sinceritas impellebat, sed, ut credo, puritas et simplicitas naturalis », come si riconosce dai passi di S. Matteo, che Dante riporta per giustificare il suo giudizio.

Che se ad ogni modo si vuol dare un significato simbolico alle parole di Cristo, sarà meglio intendere che si accenni qui a quella spada di cui parla Matteo « Non crediate che io sia venuto a mettere pace in terra, ma la spada », « sono venuto a separare il figlio dal padre etc. ».

Ed eccoci alla donazione di Costantino, al grande fatto invocato a favore della Chiesa, sul quale Dante non nutre nessun dubbio, ma dal quale non crede si possano trarre tutte le conseguenze che traevano i suoi avverrsari. Essi presentavano il sillogismo così: «Nessuno può tenere con diritto i beni della Chiesa se non dalla Chiesa; il governo dell'Impero romano è della Chiesa; quindi nessuno lo può tenere legalmente se non dalla Chiesa ».

«Concedo la maggiore, ribatte Dante, non ammetto però la minore (hanc minorem interimo), che, come abbiamo detto, è tutta fondata sulla donazione di Costantino ». Poteva Costantino alienare la dignità dell'Impero? Era la la Chiesa in grado di riceverla? Ad ambedue le domande Dante risponde negativamente, perchè a nessuno è lecito fare per ufficio affidatogli una cosa con-

traria all' ufficio stesso; e sarebbe operare contro l' ufficio affidato all' Imperatore scindere l' Impero, mentre compito suo è tenere il genere umano soggetto ad un sol comando e ad un sol divieto. « Si ergo aliquæ dignitates per Constantinum essent alienatæ, ut dicunt, ab imperio, et cessissent in potestatem Ecclesiæ, scissa esset tunica inconsutilis, quam scindere ausi non sunt, qui Christum verum Deum lancea perforaverunt ».

Inoltre, come la Chiesa ha il suo fondamento in Cristo, così l' Impero ha il suo nel Diritto, e nessuno negherà che sarebbe andare contro il Diritto se l' Impero distruggesse se stesso, rompendo la sua unità.

Una terza ragione v'è per cui Costantino non poteva alienare la dignità imperiale: « Ogni giurisdizione è anteriore al suo giudice; l'Impero è una giurisdizione che abbraccia ogni altra giurisdizione temporale; quindi è anteriore al suo giudice, che è l' Imperatore Da questo appare che l' Imperatore non può mutare la giurisdizione da cui riceve la sua essenza. Ora io dico: O Costantino era vero e proprio imperatore, quando si dice che facesse l'offerta alla Chiesa, o non lo era, come sostengono alcuni di voi. Nel secondo caso non avrebbe potuto dar nulla; nel primo non avrebbe potuto farlo egualmente, perchè la sua offerta avrebbe lesa la giurisdizione ».

Non contento di aver stretto gli avversari nella morsa di questo dilemma, D. aggiunge: Se un Imperatore dona una parte, ed un altro con egual diritto ne dona un'altra, dove va a finire l' Impero?

Infine, dato e non concesso, che Costantino avesse avuto il diritto di alienare la dignità dell' Impero, la Chiesa non aveva in sè la capacità e la disposizione a riceverla. Non avea detto il Signore: « Nolite possidere aurum neque argentum in zonis vestris? » È chiaro dunque che nè la Chiesa poteva ricevere beni in possesso, nè egli poteva colla sua concessione alienarli. Ci fu in questa donazione un grande equivoco: l' Imperatore poteva affidare una parte del patrimonio alla Chiesa a favore dei poveri, conservanndo il diritto di proprietà, che nell' Impero non ammette divisioni o partizioni (immoto semper superiori dominio cuius unitas divisionem non patitur); ed il vicario di Dio, a sua volta, poteva ricevere il dono, non come possessore ma come amministratore e distributore dei frutti; se non che questo usurpò i beni affidatigli, quello non si curò di far valere i suoi diritti.

Si ricordino ora i versi del Paradiso (XX, 55-60).

L'altro che segue, con le leggi, e meco,
  Sotto buona intenzione, che fè mal frutto
  Per cedere al pastor si fece greco:
Ora conosce come il mal dedutto
  Dal suo bene operar non gli è nocivo,
  Avvegna che sia il mondo indi distrutto,

e si confrontino con quelli già citati dell' Inferno:

Ahi Costantin di quanto mal fu matre
  Non la tua conversion etc.

e si vedrà come il pensiero ed il giudizio di Dante si faccia sempre più chiaro e sicuro, e come le parole di Giustiniano (Parad. VI, 1-3):

> Posciachè Costantin l'aquila volse
> Contra 'l corso del ciel ch'ella seguio
> Dietro all'antico che Lavina tolse,

acquistino luce dal passo del De Monarchia. Costantino facendosi greco ha dimenticato gli oracoli che hanno accompagnato il sorgere della potenza romana, ha dimenticato che il nido dell' aquila era in Italia, e che « antiquam exquirite matrem » (Virg. En. III, 96) avea detto l' oracolo di Apollo agli erranti Troiani, promettendo, che la famiglia di Enea avrebbe da qui dominato il mondo intero; « Hic domus Aeneae cunctis dominabitur oris ». Nessun particolare, utile alla sua tesi, dimentica Dante, ed a coloro che a conferma della prima donazione adducevano l' altro fatto, che il papa Adriano aveva conferito a Carlo Magno la dignità imperiale senza opposizione dell' Imperatore di Costantinopoli (1), oppone che la usurpazione di diritto non costituisce diritto, altrimenti l' argomento si ritorcerebbe contro gli stessi partigiani del potere assoluto della Chiesa, e si potrebbe dire che la Chiesa dipende dall' Impero, perchè Ottone depose il papa Benedetto, eleggendo in sua vece il papa Leone.

Cadute così ad una ad una le difese dietro le quali si trinceravano i nemici dell' Impero, restavano da abbattere ancora due punti forti, sostenuti da argomenti filosofici. Dicevano gli avversari: « Tutte le cose che sono di un sol genere si riducono ad una, che è la misura di tutte ; tutti gli uomini sono di un sol genere ; dunque tutti si riducono ad uno che è la misura di tutti. Il sommo pontefice, e l' imperatore sono uomini ; dunque si riducono ad uno che è la misura di tutti gli altri ; ma il pontefice non può ridursi ad alcun altro ; dunque l' imperatore, come tutti gli altri uomini, è da ridursi al pontefice, misura e regola di tutti ». Il primo sillogismo non fa una grinza nè per il contenuto, nè per la forma (verum dicunt); nel secondo invece cadono nell'errore detto *secondo l'accidente* (falluntur secundum accidens). Rammentiamolo ancora una volta : *accidente* è contrapposto a *sostanza*, e comprende nove delle categorie di Aristotele ; *accidente* è ciò che non può esistere se non in quanto è inerente ad una *sostanza*, la prima delle categorie, ovvero ciò che non può esistere in sè e per sè, ma soltanto in un'altra cosa, come in suo soggetto (2).

Uomo è cosa diversa da padre ; Uomo infatti è ciò che è per *forma sostanziale*, e per la quale si pone sotto la categoria di *sostanza*, padre in-

---

(1) De Mon. III 10, Regnava allora Costantino Copronimo, quando Adriano invocò l'aiuto di Carlo Magno. Thom. Aq. De regimine princ. III. 10.

(2) Alberto Magno : Logica; Tract. VII; De accidente. Cfr. Parodi : Indice del contenuto delle opere di D. A. Firenze, Barbera, 1921.

vece è ciò ch'è per *forma accidentale*, per la quale si sottopone ad una categoria degli *accidenti*, e precisamente a quella di *relazione;* se non fosse così, tutte le cose si ridurrebbero alla categoria di *sostanza*, non potendo nessuna forma accidentale esistere per sè senza l' ipostasi di una sostanza sussistente (1).

Papa e imperatore sono tali per determinate relazioni, vale a dire per il papato e per il principato, il primo nell'ambito della paternità, l' altro nell'ambito del dominio, perchè D., secondo un rapporto etimologico, che forse non gli appartiene, fa *papa* equivalente a *padre* e *imperatore* a *dominatore*, donde ricaverà la ragione di quella reverenza dell' imperatore verso il papa, « che più non dee al padre alcun figliolo ».

Come uomini dunque papa e imperatore potrebbero ridursi all' uomo perfetto, dato che un tale uomo esistesse, ma come concetti relativi non potrebbero ridursi che vicendevolmente (2), nel caso che uno fosse subalterno all' altro, o fossero comunicanti tra loro nella specie per natura di relazione, o infine si riducessero ad un terzo come unità comune. Ma l'uno non è riducibile all'altro, perchè non si può dire che il papa è imperatore, o viceversa; non comunicano tra loro nella specie, perchè sono specie diverse per l' ufficio diverso; non resta dunque se non ch' essi possano ridursi a qualche cosa di superiore, da cui derivino differenziandosi per speciali caratteri.

Cercando secondo le regole della definizione il genus proximum da cui dovrebbero derivare, si arriverebbe a Dio, che aduna in sè tutte le qualità, a meno che non esistesse qualche sostanza inferiore a Dio, nella quale si ritrovasse questo rispetto di sovrapposizione senza i caratteri differenziali. Così è evidente che papa e imperatore, in quanto sono uomini, si riducono ad uno, ma in quanto sono papa ed imperatore dovrebbero ridursi ad altro (3).

Sbarazzato così il terreno di tutte quelle ragioni che sembravano militare a favore della suprema autorità temporale della Chiesa, D. si accinge a stabilire, per via diretta e indiretta, che l' autorità imperiale deriva immediatamente da Dio, dimostrando che l' Impero, anteriore alla Chiesa, portava in sè la sua virtù e la sua dignità, che la Chiesa non possedeva la virtù di dare autorità al principe romano, non avendola ricevuta nè da Dio, nè dagli uomini, tanto più che tale virtù sarebbe stata contro la natura stessa della Chiesa. Naturalmente il discorso è confortato dai passi dei Vangeli, nei quali viene riconosciuta la priorità dell' Impero e la sua legale autorità.

---

(1) Conv. II, 1. « In ciascuna cosa naturale e artificiale è impossibile procedere alla forma senza prima essere disposto il soggetto.

(2) Manca di ogni fondamento la lezione *ad iudicem*.

(3) Non si dice: homo est albedo, ma homo est albus, hoc est quod dicitur quod genus est specie in eo quod praedicatur de pluribus differentibus specie in eo quod quid est »; così la Logica di Alberto Magno. E poco innanzi aveva detto: Videtur genus in una natura communi omnem multitudinem specierum quae sub ipso est continere. v. I, tract. III, c. 2.

Non essendo l'autorità dell'Impero derivata o causata da quella della Chiesa, si potrebbe di conseguenza arguire che essa derivi immediatamente da Dio « Consequens enim est, si ab ipso Dei vicario non dependet, quod a Deo dependeat ». Ma per una perfetta dimostrazione è necessario procedere per una via diretta, *ostensive*, non *ex conseguenti;* e a questa si giunge ricordando, che l'uomo, tenendo il mezzo tra gli enti corruttibili ed incorruttibili tende ad una doppia beatitudine, sotto una duplice guida: La beatitudine terrena « quae in operatione propriae virtutis consistit » è conseguibile sotto la guida dell'Imperatore, a cui spetta la cura delle cose temporali; e la beatitudine celeste è conseguibile sotto la guida del Papa, a cui spetta la cura delle cose spirituali.

La serie dei sillogismi è ormai terminata, formando un solo magno sillogismo; D. è persuaso di aver fornito tutte le prove della sua tesi, e, giunto così al termine della dimostrazione, attraverso le insidie e i pericoli di un metodo più idoneo a tormentare lo spirito che a scoprire la verità, chiude il libro coll'augurio, che le due maggiori potestà procedano di pieno accordo nel condurre l'uman genere alla beatitudine. Usi Cesare la massima reverenza verso Pietro, quale deve usare il figlio verso il padre, ma non riconosca altra autorità superiore che quella di Dio « omnium spiritualium et temporalium gubernator ».

Guardato esteriormente il De Monarchia si potrebbe paragonare a quei solidi e maestosi manieri del trecento, che ancor oggi nelle rudi forme sfidano l'ingiuria del tempo; ma per la sua forma e il suo contenuto non è facile darne una definizione (1). Non è un trattato di politica, come quello di Aristotele o di Tomaso d'Aquino, benchè la politica vi abbia gran parte; non è un trattato di diritto, benchè il diritto vi entri in qualche piccola parte, e neppure è un libello che tratti una speciale questione, come i libri dei pubblicisti francesi. La ricerca di D., benchè non si astragga del tutto dal diritto e tenga conto delle pubblicazioni del tempo, è filosofica, perchè fondata su concetti puramente razionali. A lui non importava raccogliere e ripetere ancora una volta tutte le ragioni di diritto che i giureconsulti avevano tratto fuori dal rinnovato studio del Digesto romano; non importava cercar una soluzione di una controversia su fatti particolari, che non avrebbe avuto lunga durata; ciò che più importava era stabilire con una ricerca storica e con principi filosofici la necessità di una monarchia universale, che altri giudicava utopistica, ma che Dante nella sua fede credeva necessaria e vicina. « La natura

(1) Il Cipolla lo definisce « un libro di politica e di giurisprudenza da aggiungersi a tanti di simil fatta pubblicati al tempo di Dante »; l'Hürbin lo disse « un trattato di Diritto Costituzionale »; il Kelsen « un'opera di Filosofia del Diritto »; il Chiappelli « un libro di Diritto e Politica, che muove da un fondo schiettamente giuridico per distaccarsi nel metodo seguito dai legisti del tempo ». M. Chiaudano, Dante e il Diritto Romano. Giorn. Dant. XX (1912) quad. 3.

dà rapporti maxime latentes, occulti; per indagarli ci vuol il lume di ragione; mentre le teorie dei romanisti, come quelle dei decretalisti, prescindevano da ogni elemento di ragione, limitandosi a cercare nel mare magno delle leggi e dei decreti le ragioni a favore dell'Impero e della Chiesa: Dante, come abbiamo visto, giudica severamente gli uni e gli altri. « Ciò che distingue, dice giustamente l'Ercole, l'opuscolo dantesco dagli altri scritti dei giuristi, e ne costituisce di fronte a quelli la innegabile e grandiosa originalità è qui: che D. tenta di dedurre razionalmente e filosoficamente la dimostrazione di quella necessità e realtà dell'Impero universale che la tradizione giuridica aveva soltanto storicamente e positivamente affermata e constatata » (1). « Speculazione di verità, che non essendo principio, soltanto razionalmente potrà essere dimostrata, procedendo da altri principii » (2).

L'alto concetto che D. ha dell'opera sua fa sì ch'egli s'infiammi di amore e si sforzi di dare all'arida discussione scolastica una venustà oratoria e talvolta coll'umile latino attinga le vette della poesia.

Giovanni Villani scrive che « in Ravenna, dinanzi alla porta della chiesa maggiore fu seppellito a grande onore, in abito di poeta e di grande filosofo »; e tale si compiacque riconoscerlo il figlio Pietro, mentre il suo amico Giovanni del Virgilio lo acclamava teologo (3).

E filosofo fu Dante nel più vero e nobile senso della parola: amante della verità, perchè in lui grande era il desiderio di conoscerla e ardente la brama di divulgarla; filosofo e poeta, perchè il poeta, che aveva accarezzato il sogno di un rinnovamento sociale, sentiva il prepotente bisogno di trovare, filosofando, le ragioni per trasformare il sogno vagheggiato in una splendida realtà.

---

(1) F. Ercole Bull. Soc. Dant. XX (1913) f. 3 p. 173.

(2) M. Chiaudano, o. c. p. 108.

(3) Theologus Dantes nullius dogmatis expers
quod foveat claro philosophia sinu.

III. — **L'ideale politico di Dante.**

Il magno sillogismo, come non a torto ebbe a chiamarlo il Gioberti, non è una pura esercitazione scolastica, nè un astioso libello per favorire gli interessi di un partito; è invece una meditata indagine filosofica, nella quale si traccia con animo sereno e con mano sicura l'ideale di uno stato non chiuso dentro le mura e una fossa, e neppure ristretto da confini naturali di monti o di fiumi, ma di uno stato che abbraccia tutte le terre conosciute e tutto il mondo cristiano. Dante, vedendo, che superbia, invidia ed avarizia tenevano accesi dovunque i cuori, e che non solo Firenze ma tutto il mondo era *diserto di ogni virtù*, provò nell'anima sua sdegno e pietà, sdegno per quelli che invece di attendere alle cure dello Stato e della Chiesa pensavano ai propri interessi, pietà per gli altri che senza guida si dilaniavano in questa vita e correvano a perdizione nell'altra (1).

L'uomo che aveva conosciuta tutta la potenza dell'amore ed avea profondamente sofferto per la perdita del bene amato, l'uomo che negli studi avea cercato un conforto e nei negozi politici un fine alle sue azioni, rimanendo travolto nei flutti della politica, l'uomo che avea preso la via dell'esilio col cuore sanguinante, non si abbattè sotto i colpi della fortuna, ma indagò il perchè del suo dolore e del dolore di tutta l'umanità, e quando credette di averlo trovato, pentito del suo traviamento morale (2), espiò le sue colpe con una vita austera ed attiva, e additò ai suoi fratelli nel dolore una forma di convivenza sociale che assicurasse la pace in terra e rendesse più facile il raggiungimento della beatitudine in cielo. Quell'altezza di intelletto che la divina provvidenza gli aveva largito, quella dottrina che egli aveva faticosamente acquistata negli studî, quella esperienza delle cose umane che una vita intensamente vissuta gli aveva fornito, tutto egli consacrò a questo nobile com-

---

(1) Tu perchè non ti facci meraviglia,
Pensa che in terra non è chi governi,
Onde si svia l'umana famiglia
Par. XXVII. 139-141.

(2) Cf. P. A. Menzio. Il traviamento intellettuale di D. secondo il Witte etc. Livorno, Giusti, 1903.

pito; e come aveva redento e purificato se stesso, così volle insegnare ai potenti il modo di redimere e di salvare il genere umano, scrivendo con *alto dittato* — così egli pensava — per gli uomini di intelletto e di dottrina un'opera che servisse loro di guida.

Il suo proposito poteva essere interpretato come atto di superbia e non era che un atto di amore (1), che lo spronava ad entrare in un arringo pericoloso e a svelare verità non tentate da altri, sfidando le ire dei superbi e le calunnie dei malvagi.

Già il Solmi a chi si meravigliava di questo vanto (2) rispondeva « come col libro sulla Monarchia Dante intendesse di opporre agli avversari dell'Impero una ricostruzione dell'idea del dominio universale dell'Imperatore, quale nessun altro, per quanto era notizia a lui, aveva mai tentato. Non dunque egli avrebbe potuto studiare la natura dello stato o esporre le varie forme di governo o suggerire le regole del buon reggimento monarchico, perchè così avrebbe ripetuto quanto era a tutti noto da Aristotele e da Tomaso d'Aquino, per i quali quegli argomenti erano stati materia di profonde e celebrate trattazioni; ma ben egli voleva chiarire quello che nè in Aristotele nè in Tomaso, nelle opere sue o credute sue, nè in altro qualsiasi autore sarebbe stato possibile trovare: la notizia e il sistema della dominazione universale (3) ».

Per questo appunto egli pone come fondamento la definizione di ciò che intendeva per monarchia temporale: « *Unicus principatus et super omnes in tempore, vel in iis et super iis, quae tempore mensurantur* »; non già la restaurazione dell'Impero romano-germanico, quale avea visto l'età precedente a lui, ma una monarchia, che senza distruggere le vigenti forme politiche tutte le comprendesse e volgesse al conseguimento del benessere terreno. Al disopra degli interessi tutelati dai vari Stati, — purchè la loro forma fosse legittima — vi era un interesse comune, più alto e più largo, che doveva esser cura e compito di un potere superiore, di un monarca universale. Vi erano ancora molte genti da redimere, alle quali era necessario portare la parola del Vangelo (4), vi erano ancora molte genti alle quali Roma cristiana doveva comunicare la sua fede, come Roma pagana aveva comunicato al mondo il suo diritto.

Chi dunque combatte Dante come fautore dei Ghibellini e sostenitore di un Impero quale era stato quello della Casa sveva, non l'ha ben compreso; e chi trova strano il suo vanto di svelare verità nuove, non ha attentamente considerato il carattere di questa monarchia universale. È vero che Rodolfo

---

(1) De Mon. II, 1.

(2) N. Zingarelli. Dante, p. 428; Kraus, o. c. p. 678-679.

(3) A. Solmi, Bull. Soc. Dant, XV p. 101 e sgg.

(4) Ricordiamo le parole di Bonaventura di Bagnorea. Par. XII, 93 e sgg. e di Cacciaguida, Par. XV, 142 sgg.

(o Landolfo) Colonna nel *Tractatus de translatione imperii*, come il canonico Giordano di Osnabrück nel *Tractatus magistri de praerogativa Romani Imperii*, intende per romano Impero il singolare ed universale dominio dell'urbe e dell'orbe (*universale dominium dicitur monarchia*) (1), e che con lui va d'accordo Engelberto di Admont; ed è anche vero, come dice il Cipolla, che il concetto della monarchia universale usciva spontaneo dal pensiero speculativo e dalle tradizioni che formavano una parte sì grande della vita e dei tempi di Dante (2); ma è altrettanto vero che la monarchia di Dante non sopprime o fonde tutti gli altri stati in uno solo, costringendoli ad un'unica legge, ma lascia sopravvivere in tutte le loro gradazioni le comunità inferiori colle loro leggi speciali, atte a conseguire quel fine che ciascuna di loro si propone.

L'unità del fine supremo nella molteplicità delle forme e dei mezzi richiede un'unica guida, un duce (dux), che non è un autocrate, quantunque abbia un potere superiore a quello di tutti gli altri.

La storia avea creato una grande varietà di forme politiche, che non era possibile distruggere, e Dante, riconoscendo il diritto di sopravvivere ai liberi comuni, ai principati, ai regni ed in generale a tutte le forme legittime, che rispondevano ad una varia necessità imposta dalla natura per la varietà dei luoghi e dei climi, accettava ciò che la realtà imponeva e che sarebbe stato follia voler cancellare.

I nuovi istituti dotati di esuberante vitalità potevano essere tenuti in freno e guidati da un governo supremo, il quale provvedeva al bene materiale, come il Pontefice provvedeva al bene spirituale. Cattolica era la Chiesa, cattolico, cioè universale, doveva essere lo Stato; l'una e l'altro di comune accordo dovevano guidare il genere umano alla conquista della beatitudine terrena e al godimento di Dio nel paradiso celeste. Duplice il fine; duplice dunque il potere, anche se i beni spirituali sono di gran lunga superiori ai beni terrestri. La visione del poeta, come l'idea del pensatore, è chiara e precisa: punto di partenza è l'uomo, punto d'arrivo il genere umano.

Al termine del suo trattato (De Mon. III 16) egli scrive: « L'uomo solo degli esseri tiene il mezzo tra i corruttibili e gli incorruttibili, e perciò fu giustamente paragonato dai filosofi all'orizzonte, comune a due emisferi; egli tiene della natura della materia e della natura dello spirito, e poichè ogni natura è ordinata ad un fine suo proprio, uno sarà il fine dell'uomo, come mortale, ed un altro dell'uomo, come essere spirituale ed immortale.

Due fini pertanto propose la ineffabile provvidenza all'uomo: la beatitudine di questa vita, che consiste nell'esplicare, operando, la propria virtù, ed è raffigurata nel paradiso terrestre; e la beatitudine eterna, che consiste

(1) F. G. Kraus, o. c. p. 679. Goldast, Monarchia, II 885; e Politica Imperialis p. 754.

(2) C. Cipolla o. c. p. 347.

nel godimento della vista di Dio. Questa, che si prova soltanto nel paradiso celeste, l'uomo non può raggiungere per virtù propria, se non è aiutato dalla grazia divina. A queste beatitudini, come a diverse conclusioni, conviene tendere con mezzi diversi: alla prima infatti perveniamo con insegnamenti filosofici, purchè li mettiamo in pratica, operando secondo le virtù morali ed intellettuali; alla seconda perveniamo con gli insegnamenti spirituali, che trascendono la ragione umana, purchè li seguiamo operando secondo le virtù teologali: fede, speranza, carità. Queste conclusioni e questi mezzi, sebbene ci siano chiaramente additati, i primi dalla ragione umana per mezzo dei filosofi e i secondi dallo Spirito Santo, il quale ci rivelò la verità soprannaturale, a noi necessaria, per mezzo dei profeti, degli agiografi, di Gesù Cristo, figlio di Dio con Lui eterno, e infine per mezzo dei suoi discepoli, verrebbero negletti ed abbandonati per l'umana cupidigia, se gli uomini erranti nella loro bestialità non fossero tenuti con freno e morso sulla retta via. Per questo fu necessaria una duplice guida secondo un duplice fine: il sommo Pontefice, che secondo la rivelazione guidasse l'umana famiglia alla felicità eterna, e l'Imperatore, che secondo i dettami della filosofia la guidasse alla felicità temporale.

E poichè a questo porto nessuno o ben pochi con grande difficoltà possono giungere, se non quando, sedati i flutti della cupidigia allettatrice, il genere umano riposi in una pace serena, questo è quel segno a cui massimamente deve mirare il Curatore del mondo, detto principe romano, affinchè si possa vivere liberamente e tranquillamente in questa aiuola ».

Quando si confronti questa chiusa col principio dell'opera, si scorgerà tosto come tutto il ragionamento proceda logicamente, formando una catena ben connessa di sillogismi, e come l'autore leghi insieme l'uomo e Dio a mezzo di una serie di anelli che descrive con sicura precisione (1).

Propostosi fin da principio quale fosse la mèta a cui tende l'umana civiltà, Dante risponde: « Il fine è di permettere all'uomo tutta la operazione del suo intelletto possibile, affinchè egli operi secondo virtù » (2).

L' uomo però non è in grado di esplicare la sua virtù se non nella pace e nella libertà, conseguibili soltanto con una monarchia universale, nella quale dominino la giustizia e la libertà.

A quale popolo spetta l'esercizio di così alta funzione?

Dante non esita un momento a proclamare, che il popolo romano ha conseguito questo diritto e che egli deve conservarlo.

A fondamento delle ragioni stava per Dante un fatto storico indiscutibile: l'immenso Impero romano, il più grande di quanti la storia avesse fino allora conosciuto, rappresentava una tale somma di valori etico-politici da non sembrare frutto di sole virtù umane. In questa grandezza Dante vede l'intervento

(1) C. Cipolla o. c. pag. 361.
(2) Conv. IV, 6, 17, e De Mon. I, 1.

divino; e memore del poema virgiliano e delle prime pagine di Livio, accetta come fatto reale ciò che la critica storica dei nostri giorni ha relegato nel regno delle favole, e riconosce come miracolo quello che la nostra mente rifiuta di considerare come tale.

Che giova che la critica abbia distrutto buona parte della narrazione liviana? Questo può valere per noi; ma ai tempi di Dante la storia di Roma colle sue meravigliose credenze era sempre viva nel cuore degli Italiani, la civiltà romana costituiva il loro più prezioso retaggio, parlava ancora dai monumenti, dalle leggi, e testimoniava colla unità della lingua la unità della stirpe latina (1).

Tutto nel corso dei secoli si era trasformato; solo restava intatta la dignità del risorto Impero romano, e sebbene nuovi elementi etnici fossero penetrati a turbare la compagine e l'unità, sebbene l'Imperatore non fosse più eletto in Italia, nè risiedesse a Roma, tuttavia il popolo romano figurava ancora come il legittimo depositario della dignità imperiale, e l'Italia rimaneva sempre il giardino dell'Impero, come Roma ne era la sede. Il ragionamento del filosofo è in perfetta armonia col sentimento dell'Italiano, che vede nella sua mente l'Italia e Roma ancora maestre del vivere civile. Che se ci fa sorridere la sua facile credulità, perchè ci ha ripetuto nel De Monarchia le vecchie favole di Livio e degli altri storici latini, giova però tener presente che, distrutte le leggende, non crollavano per questo le basi della storia di un popolo conquistatore e legislatore, e durava ancora vigoroso l'influsso della sua civiltà, che dopo il lontano tramonto diffondeva ancora così vivida luce da abbagliare non solo Dante, ma la maggior parte dei suoi coetanei. Gli si può dunque perdonare la contraddizione di aver conservato al popolo di Roma l'esercizio della dignità imperiale, mentre ad altro popolo era deferita la capacità di eleggere l'Imperatore. Per lui bastava che l'Imperatore ritornasse alla sua sede, che Roma non rimanesse più *vedova e sola*, perchè il senato romano riacquistasse la sua capacità di promulgare le leggi e di provvedere con queste alla pace universale.

L'Impero, risorto più grande, ridiventa così vero strumento di civiltà; il popolo romano non appare più come un feroce conquistatore, ma come il popolo eletto da Dio; l'Imperatore, il più giusto e il più forte dei principi tiene l'ufficio di ministro, che provvede alla felicità dei sudditi.

La restaurazione dell'Impero porta con sè la riforma della Chiesa.

Essa per esercitare esclusivamente la sua potestà spirituale, deve rinunziare ad ogni ingerenza nelle cose temporali, accontentandosi di farsi dispensatrice di quei beni che l'Imperatore spontaneamente le concede a favore dei

---

(1) L'altra traendo alla rocca la chioma,
Favoleggiava colla sua famiglia.
Dei Troiani, di Fiesole e di Roma.
Par. XV, 124-126.

poveri. Nè con questo Dante intendeva di detrarre alcunchè all' autorità della Chiesa o del Pontefice, perchè, se nella sua concezione politica poneva così alto l' Impero, non meno in alto collocava la Chiesa, chiamata e destinata all' esercizio di una potestà puramente spirituale.

Egli intendeva di far rientrare ciascuno nell' orbita del suo ufficio, impedire che uno invadesse il campo della giurisdizione dell' altro, togliere la confusione delle persone e dei poteri, origine e causa di tutti i mali che funestavano il mondo.

Non era forse esplicitamente simboléggiata questa separazione dalla storia del popolo ebreo, chiaramente affermata nelle parole di Cristo e confermata da tutti gli atti della sua vita?

L' Imperatore metteva a servizio della Chiesa la sua spada per impedire il diffondersi delle eresie e per conquistare alla cristianità i popoli che ancora vivevano professando altre religioni. La mano, che si alzava per consacrare l'ostia di amore e per benedire i fedeli, non doveva brandire la spada per rendersi schiavi i principi della terra. (Parad. XXVII, 49 e sgg.) A questo predominio invece aspirava la Chiesa, e per questo aveva usurpato un potere che non le spettava, acquistando una piccola forza materiale, insufficiente a tener soggetto il mondo. Non bastavano più le parole a persuadere, le leggi erano diventate inutili, perchè la Chiesa aveva esautorato l' Impero, senza poterlo sostituire.

Le leggi son, ma chi pon mano ad esse?
Nullo, perocchè il pastor che precede
Rugumar può, ma non ha l' unghie fesse.
Perchè la gente che sua guida vede
Pure a quel ben ferire ond' ella è ghiotta,
Di quel si pasce e più oltre non chiede.
(Purg. XVI 98-112)

Lasci dunque la gente, che *dovrebbe essere devota*, seder Cesare sulla sella e non ricorra, per difetto delle armi materiali, alla confessione e alla scomunica. Nel De Monarchia noi non abbiamo che fuggevoli accenni a questo deplorevole abuso. « Chi potrebbe assolvere me non penitente? » esclama Dante (De Mon. III, 7); e il nostro pensiero corre subito al drammatico episodio di Guido da Montefeltro; e quando si scaglia contro gli zelanti della Chiesa perchè « expellunt fratres », (De Mon. III 3) alludendo ai frequenti casi di scomuniche, noi pensiamo alla pietosa storia di Manfredi, le cui ossa, tolte di sotto la *guardia della grave mora*, erano state gettate fuori dei confini del regno napoletano. La missione del papa è spirituale, spirituali dunque devono essere i mezzi per compierla, mentre ora

è giunta la spada
Col pasturale, e l'uno e l'altro insieme
Per viva forza mal convien che vada.
(Purg. XVI 109-110)

Ai quali versi servono di commento le ultime parole del primo libro del De Monarchia « Qualiter autem se habuerit orbis, ex quo tunica ista inconsutilis cupiditatis ungue scissuram primitus passa est, et legere possumus et utinam non videre! ».

Non si può equivocare sulle idee e sulle intenzioni politiche di D.; esse sono tanto chiare ed esplicite quanto quelle sui beni ecclesiastici. Eppure si è tanto discusso anche su questo punto!

Secondo la definizione data in principio il diritto di proprietà sui beni terreni spetta all' Imperatore, il cui dominio è « in his et super his quae tempore mensurantur »; la Chiesa, che è in grado di conoscere i bisogni dei suoi fedeli, ed esercitare un ufficio di carità, accetta i beni temporali dati dall' Imperatore e se ne fa dispensatrice fra i poveri. Lontano da ogni esagerazione e senza mescolarsi alle dispute dei Minoriti (1), Dante scorge tutto il male che derivava dalla cupidigia di ricchezze (Purg. XXXII, 125 - Parad. XX, 56): e sa di non stare in cattiva compagnia, perchè se nel *De consideratione* di S. Bernardo e nella lettera *Ad clericos Fanensis Ecclesiae* di S. Pier Damiano trovava già accennata la sua dottrina sul potere temporale, dalle opere di S. Bonaventura poteva trarre conforto alla sua opinione sull' uso dei beni ecclesiastici (2); perciò la invettiva del De Monarchia (II, 11) non è meno aspra di quelle che s' incontrano abbastanza spesso nella Divina Commedia: nec miseret eos (idest zelatores fidei christianae) pauperum Christi quibus non solum defraudatio fit in ecclesiarum proventibus quin imo patrimonia ipsa cotidie rapiuntur et depauperatur ecclesia..... Quid ad pastores tales? Quid? si ecclesiae substantia diffluit, dum proprietates propinquorum suorum exaugeantur. Sed forsan melius est propositum prosequi et sub pio silentio Salvatoris nostri expectare succursum (3).

Per conto suo D. aveva presentato un quadro di quello che sarebbe stato il mondo, se le sue idee avessero trionfato: un nuovo paradiso terrestre.

---

(1) F. Tocco: Polemiche Dantesche - Rivista d' Italia - Luglio 1901, e Questioni cronologiche sul De Mon., Bull. Soc. Dant. VIII p. 240-46.

(2) S. Bernardi, Opera Parisiis 1640 col. 1001 D. Patrimonia pauperum sunt facultates Ecclesiarum et sacrilega eis crudelitate surripitur quidquid sibi ministri et dispensatores, non utiqué domini et vel possessores, ultra victum accipiunt et vestitum. E nella « Quaestio de potestate papae (Rex pacificus) »; « Certum est enim quod praelati non sunt domini rerum ecclesiasticarum sed dispensatores tantum ». (Pag. 675 dell' edizione parigina del 1655).

« Quando la Comunità scriveva che la Chiesa « docet in sacris canonibus atque servavit et servat quod sine impedimento perfectionis evangelicae possunt a praelatis facultates ecclesiae possideri et fidelissime iuxta traditiones canonicas dispensari », Dante da buon loico avrebbe risposto che si equivocava sul possideri et uti ». U. Cosmo - Le mistiche nozze di frate Francesco con madonna Povertà. Giorn. Dant. VI, p. 3.

(3) Le speranze di D. non caddero per infausti eventi politici, perchè negli ultimi canti del Paradiso, (XXVII, 142-148), Beatrice ancora lo conforta predicendo:

Che la fortuna, che tanto s'aspetta
Le poppe volgerà u' son le prore,
Sì che la classe correrà diretta;
E vero frutto verrà dopo il fiore.

IV. — Del tempo in cui fu scritto il De Monarchia.

Quando e come sorse nella mente di Dante questa idea di una monarchia universale? Quando il cittadino guelfo del Comune fiorentino, che ricorda con orgoglio nel poema d'aver combattuto a Campaldino e d'aver assistito alla resa di Caprona, s' indusse a farsi vindice dei diritti dell' Imperatore, accostandosi così al partito ghibellino? Gli brillò alla mente questa idea, come improvviso raggio di luce tra l' infuriare delle passioni politiche in Firenze, quando, fallito ogni tentativo di ricondurre la pace e di stabilire un governo forte e duraturo, l' ingerenza imperiale pareva minor danno che quella papale? Oppure questa dottrina politica è frutto maturo di lunghe meditazioni, quando, in seguito ai rivolgimenti politici che lo spinsero fuori del *bell' ovile,* il poeta ramingando per il mondo, ebbe agio di accrescere le sue cognizioni e di acquistare una grande esperienza nelle faccende dello Stato? E se, come tutto fa supporre, il libro fu composto fuori di patria, appartiene esso ai primi anni dell' esilio, quando l' esule trovò cortese ospitalità presso la famiglia dei Malaspina (1), o al tempo del suo soggiorno in Parigi, dove non è improbabile ch'egli si spingesse? oppure alla venuta di Arrigo VII di Lussemburgo, quando rifiorivano le speranze del ritorno in Firenze? o, infine, l'opera fu scritta alla Corte di Cangrande della Scala, primo tra i Ghibellini d' Italia, o nella quiete dell' ultimo rifugio?

Quante sono le tappe di questo randagio, tante sono le date per la composizione del De Monarchia; e tutte acquistarono favore per una durata più o meno lunga di tempo, perchè, ogni qualvolta uno studioso fermava la sua attenzione su qualche documento dell'epoca, ravvisandovi affinità di concetti o di metodo col De Monarchia, era convinto d' aver scoperto il mezzo sicuro per stabilirne la data.

L' impresa d'altra parte non presentava molte difficoltà, non avendo Dante trascurato nessun problema del suo tempo, che avesse qualche importanza, ed essendoci buona copia di documenti storici su ogni questione.

---

(1) E' questa l'opinione di C. Antona-Traversi (Sul tempo in cui fu scritta la Monarchia, Napoli 1878), ma ignoro su quali ragioni sia fondata.

Si cominciò dalla bolla di Bonifacio VIII «Unam Sanctam», pubblicata verso la fine del 1302, che destò allora tanto rumore di fiere polemiche e con cui il trattato dantesco ha indubbiamente molti punti di contatto e di contrasto. Ai moderni ghibellineggianti non sembrò vero di scoprire un Dante partigiano dell' Impero ancor prima dell' esilio e così presto convertito alla fede ghibellina. Non aveva egli preso le parti di Lapo Saltarelli, quando questo giureconsulto avea denunziato tre cittadini di Firenze corrotti dall'oro papale (1)? Non sembra la bolla un complemento della lettera con cui Bonifacio VIII affermava la sua ássoluta potestà su tutti i Signori del mondo? Non avea Dante per due volte nei Consigli dei Cento recisamente negato al pontefice l'aiuto di cento soldati richiesto dal cardinale Matteo d'Acquasparta? Buone ragioni dunque per sostenere questo precoce ghibellinismo di Dante non mancavano; e, come di solito avviene, la supposizione acquistò presto aspetto di certezza. Carlo Witte, non scorgendo nel trattato dantesco nulla che potesse riferirsi ad avvenimenti speciali ed a circostanze attuali, persuaso che il Convivio fosse opera composta più tardi e che Dante non si sarebbe vantato di voler «intentatas ab aliis ostendere veritates» dopo il libro di Engelberto di Admont, *De ortu et fine Imperii romani*, ritenne il De Monarchia di poco anteriore alla bolla pontificia (2).

Di tale opinione si fece sostenitore anche lo Steiner (3), quantunque egli più che alle ragioni del Witte dia valore ad una sua interpretazione delle parole «Admirabar equidem aliquando Romanum populum in orbe terrarum sine ulla resistentia fuisse praefectum, cum tantum superficialiter intuens illum, nullo iure, sed armorum tantummodo violentia obtinuisse arbitrabar etc.» (II 1). Ma le idee del Witte non ebbero molta fortuna e la interpretazione dello Steiner non credo che abbia trovato seguaci dopo la critica del Rossi (Bull. Soc. Dant. IX p. 281).

Chi non vuol rinunziare del tutto al ghibellinismo di Dante prima dell' esilio, è costretto ad ammettere un rimaneggiamento del De Monarchia: così fece il Grauert, seguito dal Rostagno (4), così fece il Villari, il quale pensò che i due primi libri fossero pubblicati prima dell' esilio e venissero ritoccati ed accresciuti del terzo in tempo posteriore (5).

I rapporti fra il De Monarchia e la bolla «Unam Sanctam» sono innegabili; il documento era troppo grave ed avea sollevato troppo vivaci dispute, perchè Dante lo ignorasse o fingesse d' ignorarlo; ma nel 1300 e

(1) G. Levi, Bonifacio VIII e le sue relazioni con Firenze, Arch. Stor. Ital. v. V, Roma, Forzani, Cfr. Bull. Soc. Dant. IX p. 281.

(2) D. A. - Opere minori per cura di P. Fraticelli, Firenze Barbera 1887 p 270-276.

(3) C. Steiner, Per la data del De Monarchia - Novara, Cantone 1902.

(4) E. Rostagno, In Bull. Soc. Dant. 1897-98 p. 181-192.

(5) P. Villari, o. c. p. 352 sgg.

negli anni immediatamente successivi egli era agitato da ben altre cure; se mai, egli pensava a salvare la libertà di Firenze dalle cupide mire del papa, non già a tutelare gli interessi dell'Imperatore e tanto meno ad erigersi arbitro nella secolare contesa fra Stato e Chiesa.

Più numerosa e più ostinata è la schiera di quelli che rimandano la composizione del De Monarchia, agli ultimi anni del poeta, facendosi forti della glossa al capitolo XII del libro primo (1), prova unica, secondo loro, ma sicura che il trattato è posteriore al canto quinto del Paradiso. Se il Paradiso fu scritto dopo il 1317 (2), il De Monarchia è l'ultima opera concepita da Dante e condotta a termine mentre finiva il poema. Tale è l'opinione del Kraus (3), del Gorra (4) e dello Zingarelli (5), sebbene il Gorra abbia mutato alquanto le sue idee sulla data della composizione del poema, e lo Zingarelli nel « Compendio della Vita di Dante » non ripeta precisamente quello che aveva affermato nel volume maggiore. « La citazione del Paradiso, egli dice, ci illumina nello stabilire la data al tempo in cui ardeva la guerra contro Roberto di Napoli, sostenuto da Giovanni XXII. Sia esso propriamente il 1317-18, come vuole il Kraus per causa della bolla « In nostram et fratrum », o qualche anno dopo, come sembra ragionevole per la relazione cronologica col Paradiso, certo mi pare che sorgesse alla Corte di Cangrande, centro della lotta militare e diplomatica piuttosto che nella tranquillità idillica di Ravenna ». Nel Compendio però non esclude la possibilità che la famosa citazione sia una nota marginale posteriore, passata da un codice a tutti gli altri, soggiungendo, che ad ogni modo restano fatti decisivi a mostrare che l'opera fu scritta negli ultimi anni della vita del poeta, al tempo di Giovanni XXII, alla Corte di Cangrande (6).

Ecco però proprio nello stesso anno in cui usciva il Compendio dello Zingarelli, venir alla luce uno scritto del Parodi, che, riprendendo in esame tutta la questione, con acute osservazioni, dimostrava, che gli argomenti del Kraus non avevano molta solidità ed era necessario ammettere che Dante non avesse riservato agli ultimi tre o quattro anni la fine del Purgatorio e tutto il Paradiso (7).

---

(1) In tutti i codici (cfr. M. Barbi, Bull. Soc. Dant. I p. 7-8 n.) dopo le parole « maximum donum humanae naturae a deo collatum » si legge la glossa, « sicut in Paradiso comoediae (V 19) iam dixi » (De Mon. I 12).

(2) Vedo riconfermata dal Ricci questa data anche in una conferenza tenuta nel maggio di quest'anno a Milano. Cfr. C. Ricci - L'ultimo rifugio di D. A. p. 118.

(3) F. X. Kraus o. c. p. 681-687.

(4) E. Gorra - Quando D. scrisse la D C. Rendiconti Ist. Lomb. di Sc. Lett. s. II v. XXXIX e v. XL.

(5) N. Zingarelli - Dante - Milano Vallardi 1903, p. 427.

(6) N. Zingarelli - Compendio della Vita di D. - Milano Vallardi, 1905, p. 236.

(7) Le varie dissertazioni di E. G. Parodi sono raccolte nel bel volume intitolato « Poesia e Storia nella Divina Commedia - Napoli, Perrella, 1920, p. 367-509.

Con ciò veniva a subire uno spostamento anche la data del De Monarchia per chi lo metteva in stretta relazione colla visione del paradiso terrestre. Già il Barbi nella recensione fatta al « Dante » dello Zingarelli aveva espresso il parere che il Purgatorio fosse finito avanti il novembre del 1314, ed il Parodi, seguitando ed in parte correggendo le conclusioni del Barbi e valendosi delle acute osservazioni del Davidsohn, anticipa di più di un anno la data della composizione del Purgatorio e mette in relazione la profezia di Beatrice sulla venuta prossima del *dux* con le epistole ad Arrigo ed ai principi e col De Monarchia, in modo da renderci più che verosimile il racconto del Boccaccio (1).

A questa data si erano attenuti il Lanzani (2), il D'Ancona (3), il Davidsohn, lo Zenatti (4), il Chiurlo (5) ed il Caggese (6); la suffragò di nuove prove Felice Tocco (7), discorrendo sulla questione sollevata dal prof. Siragusa intorno alla proprietà ecclesiastica con la pubblicazione del *Trattato sulla povertà evangelica* del re Roberto d'Angiò. « L'opuscolo o trattato, dice il Tocco, fu scritto fra l'8 dicembre 1322 e il 12 novembre 1323, ed anche abbassando il terminus a quo, certo D. era morto, quando il re angioino pubblicò il suo sermone, sicchè esso non può aver alcun rapporto col De Monarchia per quello che riguarda la proprietà ecclesiastica. Dante non si voleva mescolare nelle questioni minoritiche, ma sostenere la causa dell'Impero contro le pretese della Chiesa, svelate da Bonifazio VIII e da Clemente V così apertamente e con tale intemperanza di linguaggio, che sarebbe parsa troppa anche a Gregorio VII ».

Il Tocco, d'accordo in ciò col Chiappelli, suppone che il De Monarchia sia stato composto quando Clemente V annullò la sentenza del tribunale imperiale contro Roberto d'Angiò e si dichiarò apertamente nemico di Arrigo VII. (8).

Se dopo aver ascoltato tante e così autorevoli voci io dovessi manifestare la mia impressione - nè adopero a caso questa parola - direi che il *De Monarchia* è stato composto, come afferma il Boccaccio, che attinge con ogni probabilità da fonte sicura, nella venuta di Arrigo VII, o non molto

(1) G. Boccaccio - Trattatel'o in laude di D, § 16. «Similmente questo egregio autore nella venuta di Arrigo VII Imperatore fece un libro in latina prosa, il cui titolo è Monarchia ».

(2) F. Lanzani o. c. p. 73.

(3) A. D'Ancona - Studi danteschi Firenze Sansoni 1912. Ripubblicando nel volume la sua bella lettura sul De Monarchia, aggiunge: Ad ogni modo mi sembra che non pochi riconoscano la concessione fra il trattato dantesco e l'impresa di Arrigo, che è la tesi da noi sostenuta p. 571.

(4) O. Zenatti o. c. p. 187 n.

(5) N. Chiurlo - Le idee politiche di D. A. e F. P. in Giornale Dant. XVI (1908).

(6) R. Caggese in un articolo del giornale *Il Secolo* nel 1914.

(7) F. Tocco - Questioni cronologiche intorno al De Monarchia. Rivista d'Italia Luglio 1901 e Bull. Soc. Dant. n. s. VIII p. 240-46.

(8) L. Chiappelli - Sull'età del De Monarchia, Arch. Stor. Ital. S. V, tomo 43 d. 2. 1909.

dopo, ed escluderei in modo assoluto che l'autore v'abbia posto mano prima dell'esilio o l'abbia ritoccato e compiuto dopo il 1318. Solo chi aveva sostenuto ambascierie, chi aveva accostato capi di milizie, principi e signori, dando consigli e talvolta mettendo a loro disposizione la sua penna oltre che il suo senno e la sua dottrina, solo chi aveva raccolto in una vita raminga le esperienze più acerbe poteva pretendere d'essere « publicis documentis imbutus » (De Mon. I, 1), e disposto a rivelare nuove verità non per lucro ma per amore dei suoi simili e per brama di gloria: « tum ut utiliter mundo pervigilem tum etiam ut palmam tanti bravii primus in meam gloriam adipiscar » (De Mon. I, 1). Con quale autorità avrebbe potuto il cittadino di Firenze, il cui nome molto non risonava nel 1300 (1), scendere nell'arringo ed assumere la parte di arbitro nella lotta lunga ed aspra fra le due maggiori potestà del suo tempo? Ben altra voce ed altra fama doveva godere l'uomo che si volgeva a confutare le pretese dei pontefici, a combattere l'autorità di S. Tomaso ed a criticare persino la soverchia fretta di S. Pietro nel rispondere al divino Maestro (III 3 e 9) (2).

Non solo credo col Chistoni (4) e col Tocco il *De Monarchia* posteriore al Convivio e al *De vulgari eloquentia*, ma anche agli ultimi canti del Purgatorio. Quella imparzialità di giudizio, quella serenità di spirito che domina in tutta l'opera, quello smisurato amore del vero, che spinge il poeta a staccarsi in qualche punto dal suo grande maestro Tomaso d'Aquino, inducono a credere che egli, domata se non sbollita l'ira, avesse già recitato il suo *confiteor* e si apprestasse a varcare la soglia del Paradiso, poichè tutti i suoi pensieri parlano d'amore, tutta l'anima sua è invasa da un mistico desiderio d'infinita pace.

La controversia tra l'Impero e gli Stati minori, fatta viva in Francia dopo la bolla «Unam Sanctam», si era riaccesa in Italia alla venuta di Arrigo, dopochè il papa avea prese le parti dell'angioino (4), ed una manifesta allusione a questi tentativi di sottrarsi alla autorità imperiale sono per me le parole con cui comincia il libro secondo: « Quare fremuerunt gentes et populi meditati sunt inania? Astiterunt reges terrae et principes convenerunt in unum adversus dominum et adversus Christum eius ». Non parlerebbe così l'esule appena cacciato dalla patria che attende di ritornarvi presto o per invito dei cittadini, o per forza d'armi o di accordi. Il *De Monarchia* forma, secondo il mio giudizio, un'introduzione al Paradiso, ed è come una figurazione della città terrena, rispecchiante l'immagine della città celeste: Dante rinnova e compendia in due opere distinte e diverse per lingua e per stile il « De civitate Dei » di S. Agostino, rianimando la filosofia cristiana della storia.

---

(1) Purg. XIV, 21.

(2) Quale fosse l'animo di D. nei primi anni dell'esilio si può vedere dalla lettera al cardinale da Prato, che reggeva Firenze nel 1304. In essa l'orizzonte politico è ristretto alla Toscana.

(3) P. Chistoni: La seconda fase del pensiero dantesco. Livorno, Giusti 1903.

(4) F. Bonaini, Acta Henrici VII, p. II, pag. 42 sg.

V. — Genesi e svolgimento del pensiero politico di Dante.

Meglio che negli argomenti intrinseci del *De Monarchia* noi possiamo trovare un fondamento più sicuro per determinarne il tempo nella genesi e nello svolgimento di tutto il pensiero filosofico-politico di Dante. E perchè ogni sistema filosofico si formula nella mente di un genio per tre ordini di ragioni: per l' indole naturale ossia per la tendenza a concepire e a sentire in un modo piuttosto che in un altro, per le vicende della vita e infine per gli studi, a cui l'uomo di genio si è in special modo dedicato (1), tratteremo brevemente di questi tre ordini di ragioni, quantunque non abbiano tutti in egual misura influito nella formazione del pensiero filosofico dantesco (2).

Nato di nobile famiglia ed uscito ancor giovane dalla volgar schiera, Dante trascorre la sua adolescenza fra le lotte dei nobili e del popolo, e quando prende parte alla vita politica, i nobili avevano ormai cessato di esercitare un peso nel governo del Comune. Educato nelle discipline del suo tempo, coltivò la pittura e la musica senza trascurare gli esercizi del corpo, dimostrando così un' attitudine varia e una precoce attività, che sono indizio non solo di un ingegno non comune, ma anche di uno spirito irrequieto, ribelle alla metodica fatica dello studio limitato a poche materie.

Dante ci appare subito un sognatore, un uomo dominato dalla fantasia, un mistico più che un meditativo.

Questa calda fantasia, congiunta ad una forte sensibilità, si rivela all'età degli amori: La Vita Nuova ci presenta un giovane facile ad infiammarsi, facile a intimorirsi, facile a passare dall' entusiasmo alla disperazione. Non è concepibile che le visioni, i deliqui, gli sbigottimenti, i subitanei scoramenti e

---

(1) F. Perez o. c. I, p. 328-329.

(2) C. Vossler, o. c., v. I, p. 2.a. Storia dello svolgimento etico-politico; e Fr. Ercole. Per la genesi del pensiero politico di Dante. Giornale Stor. Lett. Ital. v. LXXII, f. 1-2.

tutti gli atti di esaltazione e di debolezza di cui è riboccante la Vita Nuova siano dovuti alla moda letteraria, o siano un artifizio piuttosto che l' espressione della realtà. Più che la narrazione di un amore profondo ed infelice abbiamo nella Vita Nuova la confessione della prima crisi a cui andò soggetta l'anima di Dante.

Del suo temperamento irrequieto e della sua sensibilità quasi morbosa ci fanno fede anche molti passi della Divina Commedia. Dinanzi alle tre fiere Dante è preso da paura e si rivolge al saggio, che gli appare improvvisamente ai piedi del colle, in atto supplichevole di persona che ha perduta ogni forza di volontà. Virgilio è il dolce conforto, ma quando scendono le tenebre l' animo di Dante è spesso preso da paura e da viltà. E dinanzi alla pietà dei due cognati non cade egli tramortito, privo di sensi, come quando alla presenza della donna amata gli venivano a mancare le forze e la parola? Quale egli si sentiva, tale si presentava nel poema. Persino le sue amicizie più care confermano in noi questa opinione: il melanconico Guido Cavalcanti, il cantore Casella, l'arguto Forese sono figure singolari e geniali. Poniamo codesta indole, che portava in sè ancora il senso aristocratico delle domestiche tradizioni, poniamola in mezzo agli eventi, ai tumulti, in urto con una arrogante democrazia e potremo facilmente immaginare quali passioni e quali idee politiche sorgessero nell' animo di Dante.

Morta Beatrice, dopo un breve periodo di smarrimento nel quale Dante cercò di soffocare il suo dolore in altri amori (1), ravveduto ritorna alla vita virtuosa e attinge nello studio conforto e calma. « Misimi a leggere, (così ingenuamente confessa), quello non conosciuto da molti libro di Boezio, nel quale, cattivo e discacciato, consolato s' avea. E udendo ancora che Tullio scritto aveva un altro libro, nel quale, trattando dell' amistà aveva toccato parole della consolazione di Lelio, uomo eccellentissimo, nella morte di Scipione, amico suo, misimi a leggere quello. E avvegna che duro mi fosse ne la prima entrare ne la loro sentenza, finalmente v' entrai tanto entro, quanto l' arte di gramatica ch' io avea e un poco di mio ingegno potea fare; per lo quale ingegno, molte cose quasi sognando, già vedea siccome nella Vita Nuova si può vedere » (2) La grammatica di allora corrispondeva presso a poco al nostro ginnasio inferiore, e non incorrerà nella taccia di irreverente chi ammetterà che la coltura di Dante era piuttosto scarsa e non molto solida nei suoi fondamenti, e ch' egli avea ben ragione di trovare difficili i libri di Boezio e di Cicerone. Perciò quando sentì il bisogno di dedicarsi a uno studio più serio e metodico, non disponendo di mezzi propri, cominciò a frequentare quei luoghi dove la sapienza si dimostrava veracemente: le scuole dei religiosi e le disputazioni dei filosofanti (Conv. II, 13). A Santa Croce e a Santa Maria Novella Dante cercò la parola di conforto al dolore,

---

(1) P. Menzio: Il traviamento di Dante. Livorno, Giusti 1903.

(2) Conv. II, 12 (3).

cercò nella filosofia il mezzo per elevare il suo spirito alla contemplazione delle più nobili verità. La vecchia filosofia del convento di Santa Croce, che tentava invano di conciliare l' idealismo di Platone e il realismo di Aristotile colla teologia di Agostino, non potè soddisfarlo interamente. Tuttavia, se non riuscivano a creare sistemi, i seguaci di S. Francesco sapevano infondere nei cuori speranze ardenti di rinnovamento spirituale, e alcuni di loro sferzavano con libera parola la corruzione della Curia papale. Non poteva però approvare Dante la guerra mossa alla filosofia dei pagani e perciò preferì alla scuola di S. Croce quella di Santa Maria Novella, dove forse si recava anche Brunetto Latini e dove i Domenicani gli porsero insieme con la fede il più potente organismo filosofico che il medio evo avesse creato: la dottrina di S. Tomaso d' Aquino (1).

In queste scuole e nei suoi studi privati, Dante prese maggior famigliarità colla Bibbia; a Virgilio, Orazio, Ovidio, Lucano, Stazio e Boezio - ricordati già nella Vita Nuova - aggiunse Livio, Cicerone, Aristotele, Giovenale (2). Ma chi volesse con le letture sopra accennate spiegarsi la genesi del pensiero politico filosofico di Dante, rimarrebbe lontano dal vero; poiche, quando avremo esaurito questa ricerca di affinità di idee cogli antichi, quando avremo accumulato e ordinato, come ha fatto testè egregiamente Francesco Ercole (3), tutto questo notevole materiale di confronti e di citazioni dagli autori antichi, non avremo che legna e carbone; la scintilla che ha suscitato la fiamma ed ha nuovamente vivificato ciò che era morto, è necessario rintracciarla nelle condizioni particolari in cui le idee del filosofo tentarono di convertirsi in azione, e questa modesta coltura, che aveva il pregio grandissimo di non essere unilaterale, elaborata da una mente fervida, fu sottoposta alla prova della realtà. Dante leggeva pochi libri, ma questi profondamente meditava e non trascurava il maggior libro, sempre aperto dinanzi agli occhi di tutti: il mondo. Egli non fu filosofo di professione, e tuttavia può darsi che egli mortificasse il suo spirito nella interpretazione degli autori antichi — il De Monarchia ci fornisce la prova che egli si sottopose alle torture dello studio della logica —; ma egli rinfrescava il suo spirito al contatto della natura e della vita; per lui come per Cicerone l' ideale stava nell' azione « virtus omnis in actione consistit », e perciò, entrato dapprima quasi timidamente nella vita politica, prosegui con attività e zelo e tenne cariche altissime ed offici delicati.

Scarsi sono i documenti sulla vita politica del poeta, tuttavia bastano a confermarci che dal 1295 al 1302 egli non sostenne nella sua patria una parte secondaria. Il 6 luglio 1295 diede voto favorevole a certe modificazioni degli

---

(1) U. Cosmo. Il canto di S. Francesco. Lettura fatta a Padova (cfr. Giornale Dantesco, 1913).

(2) E. Moore, Studies in Dante, Oxford 1899.

(3) F. Ercole. Genesi del pensiero politico di D. Giorn. Stor. Lett. Ital.

Ordinamenti di giustizia, se pur è da veder proprio il suo nome nel lacero brandello pubblicato dal Gherardi (1); sei mesi più tardi partecipò alla elezione dei priori, ed il 15 giugno 1296, in un consiglio generale di tutti gli Uffici e Consigli, fu tra gli arringatori. Purtroppo poco o nulla sappiamo da quest'ultima data fino al principio del 1300, perchè mancano i libri delle Consulte. Nella primavera del 1300 Dante si recò ambasciatore a S. Gemignano per annunziare che si sarebbe tenuta un' assemblea a fine di eleggere un nuovo capitano della Taglia Guelfa, e per invitare i cittadini di S. Gemignano a prendervi parte. Poche settimane dopo il suo ritorno fu dei priori dal 15 giugno al 15 agosto. Così nel mezzo del cammino della sua vita avea raggiunto la più alta carica a cui potesse aspirare un cittadino della repubblica fiorentina. « Da questo priorato, dice il suo biografo Leonardo Bruni, nacque la cacciata sua e tutte le cose avverse che egli ebbe nella vita sua, secondo esso medesimo scrive in una epistola ». Il Comune di Firenze era allora straziato dalle discordie civili, minacciato nella sua sicurezza dai Comuni ghibellini della Toscana, insidiato da Bonifazio VIII, che voleva rinnovare le gesta di Gregorio VII; Dante invece amava la libertà e la pace, e perciò si oppose recisamente al papa, cacciò in esilio i suoi stessi amici, pensò di creare in Firenze il centro della Lega Guelfa. Qui lo attendeva un' altra amara delusione e l' anima sua dovea sostenere una seconda crisi anche più forte della prima. Cacciato in esilio dai Neri sotto l' accusa di baratteria cominciò una vita di errori, di umiliazioni, di dolori. Altri forse avrebbe piegato il capo alla dura fortuna, ma egli tenne fronte; « e con maggior animo intese al suo proposito, ogni altra cosa avendo in non cale e solo della fama desideroso... Lui non l' ingiustizia dei cittadini, non l' esilio, non la indigenza, non gli stimoli delle nimistà civili, nè amor di moglie o pietà di figliuoli torcer poterono dalla via presa una volta » (2). La fortuna e gli uomini lo vollero misero ed egli fece di questa sua miseria il piedestallo della sua grandezza. Il campo ristretto delle lotte civili tra Bianchi e Neri lo avrebbe tenuto negli angusti confini della politica del suo Comune; con ogni probabilità si sarebbe ritirato dalla lotta, sentendo ripugnanza per quello spettacolo che offrivano i capi d' ambedue la parti, oppure si sarebbe piegato alla realtà, guastando quel tesoro di affetti e di intelletto che la natura gli aveva copiosamente largito ed egli aveva con costante studio accresciuto. Quando vide le miserie d' Italia e vide ripetersi in ogni città quelle contese che funestavano Firenze, provò disgusto per gli uomini che sacrificavano la pace del mondo al loro personale interesse, si trasse in disparte, ed uscì nelle acerbe invettive contro i villani *che venivano parteggiando*, contro la gente che *avrebbe dovuto esser devota*, contro le insensate voglie e vane tracotanze

---

v. LXXII, f. 1-2.

(1) M. Scherillo. Lett. Ital. Milano, Hoepli, 1919, p. 103.

(2) F. Petrarca. Lettera al Boccaccio. De fam. XXI, 15.

dei re di Francia, contro l' ignavia degli imperatori tedeschi. Nessuno egli risparmiò; ma lo sdegno generoso e la invettiva sarebbero rimasti sterili, se il pensatore, dopo aver scoperte le cause dei mali, non avesse anche cercato un rimedio. Quale spettacolo gli offriva l' Italia! Nel mezzogiorno un regno militare fondato da avventurieri, e passato in mano di altri avventurieri meno degni dei primi, ora diviso e dilaniato dalle cupidigie dei baroni; nel centro della penisola la Curia papale intenta ai beni terreni e circondata da un numero strabocchevole di piccoli e grossi Comuni, di repubbliche piene di discordie e in lotta fra loro; nel Settentrione contee, marchesati, ducati, avanzi del sistema feudale, che invano cercavano di resistere alla crescente marea della borghesia e del popolo.

L' Italia usciva allora prima delle altre nazioni dalle tenebre del medioevo per merito della sua cultura, rimasta alcun tempo sopita, per opera del nuovo popolo italiano memore ancora dell' antico impero e che sentiva in sè la forza dei nuovi tempi; ma il caotico agitarsi dei partiti (1), le lotte tra famiglia e famiglia, il desiderio di godere che dopo le macerazioni del medioevo risorgeva in tutti con maggior forza, il fermento della vita nuova appariva agli occhi di Dante non come il preannunzio di un nuovo ordine di cose, ma come uno stato morboso, un indizio di rovina totale, perchè egli non scorse i germi delle nuove forme politiche in cui il popolo assumeva la parte di protagonista, quando dopo otto secoli di letargo la nazione italiana si ridestava per virtù di nuovi elementi etnici, ricca delle sue tradizioni, doviziosa per i suoi commerci e le sue industrie, magnifica nelle sue arti. Nessuno vorrà oggi muover colpa a Dante, se in tempi turbinosi non seppe prevedere che sulla scena del mondo il primo posto stava per occuparlo il popolo. Egli vide il male, maledisse alle lotte fratricide e andò alla ricerca del rimedio; quando gli parve di averlo trovato in una forma politica, che stava declinando ma che egli credeva ancora capace di operare il miracolo, manifestò liberamente le sue idee e le sostenne con fermezza di fede e vigore di logica.

---

(1) I tre elementi di che costituivasi il moderno incivilimento: feudalità, sacerdozio, municipi, se nel fatto, per legge ineluttabile, riurtavansi, crescevano e bilanciandosi preparavano un nuovo ordine di cose, non formavano peranco subietto alla teoria della scienza. Quanto più vigorosi e sistematici gl' ingegni tanto più spaventati arretravano dinanzi a quel viluppo di uomini e di cose, da cui non era dato prevedere l' armonico contemperamento. F. Perez, o. c. I, p. 13.

VI. — Chiesa ed Impero al principio del secolo XIV.

Quale poteva essere la mano forte capace di reggere la società umana? Due poteri si disputavano l' alto ufficio, due somme autorità accampavano diritti per questa missione altissima. Dante non esitò nella scelta. Sempre avverso alle ingerenze della Chiesa nelle cose temporali, si fece partigiano dell' Impero, quantunque lo vedesse dopo una lunga lotta colla Chiesa uscire stremato di forze e privo di molte prerogative. Troppo recenti erano queste perdite, perchè Dante le ignorasse o ne tenesse poco conto; anzi nella *Divina Commedia* si ripercuote spesso l' eco di queste titaniche contese e si ripete il lamento che ormai da più anni gli imperatori tedeschi non si facessero vedere in Italia, destando il sospetto che avessero rinunciato ai loro diritti.

Tuttavia i Comuni, che avevano combattuto l' Imperatore, alla fine avevano riconosciuto l' autorità imperiale ed avevano piegato le loro insegne dinanzi all' aquila, quando la vittoria aveva assicurato a loro l' indipendenza. Le università di Bologna e di Padova avevano mandato alla dieta di Roncaglia i loro dottori, perchè coll' autorità del codice romano confermassero il *ius imperii*, dimostrassero la continuità dell'impero romano in quello germanico e sancissero con ciò il diritto del monarca tedesco sul popolo italiano. « *Tua voluntas ius esi, quod principi placuit, legis habet vigorem* » aveva assiomaticamente detto Uberto di Milano; e Bartolo di Sassoferrato dichiarava eretico chiunque impugnasse esser l' imperatore padrone non solo del mondo, ma anche di ogni privato possesso (1).

Oltre a ciò il diritto romano, rinnovato per opera delle università italiane, rimetteva in vigore tutto un organismo amministrativo giudiziario di prim' ordine e forniva ai nuovi governi, che andavano stabilendosi, i metodi di reggimento, ai commerci ed alle corporazioni il fondamento dei rapporti coll' autorità suprema dello Stato; onde tra la legge dell' impero e quella dei governi minori andavano attenuandosi le divergenze e si ristabiliva invece un contatto più diretto ed intimo.

---

(1) A. D'Ancona, Il De Mon. di D. A, p. 229.

Che gli imperatori venissero di Lamagna eletti da principi teutoni poco importava per chi riconosceva nell'Impero romano-germanico la continuazione dell'antico Impero romano (1); molti erano stati nel lontano passato gli imperatori spagnuoli, africani, galli, illirici e non si era pensato ad impugnare la loro legittimità per il solo fatto che essi erano stranieri. Così anche ai tempi di Dante chi cingeva la corona di Cesare cessava di essere straniero per gli Italiani; e il senato di Roma rivolgendosi a Federico Barbarossa gli diceva: « Hospes eras, civem feci, advena fuisti ex Transalpinis partibus, principem constitui ».

Non solo la storia e il diritto stavano per Dante, ma anche le profezie della Bibbia. Nei libri di Isaia, di Geremia e di Ezechia si legge: « Io susciterò il mio ministro per essere alla luce dei popoli, per stabilire un governo giusto sopra la terra... Accorrano tutti i popoli, s'adunino tutte le nazioni... Ecco vengono i giorni che io farò sorgere a David un rampollo giusto, il quale avrà l'impero e farà giustizia sulla terra ». E presso Osea: « I figli di Giuda e quelli di Israel faranno concordia e porranno a se tutti un solo principato; avranno un solo Dio e un solo re ».

Ed ecco apparire nel 1310 una figura d'imperatore, che pareva destinato ad incarnare l'ideale di Dante (2). Sentasi quale concetto aveva di sè e cosa pensava della sua missione lo stesso Arrigo VII, scrivendo al Re d'Inghilterra: « Come il Dio unico ha ordinato le schiere celesti secondo il loro grado, così anche ha voluto che tutti gli uomini, separati in regni e provincie, sieno sottomessi a un Principe unico, affinchè per la gloria dell'ordine divino, prosperino nella pace e nella concordia, fortificandosi nella carità e nella fede. La potestà suprema, incerta nei primi secoli, e passata da un popolo all'altro, fu dalla somma sapienza e bontà del Creatore conferita ai Romani, affinchè, laddove esser doveva la sede apostolica del Pontificato, fosse anche il seggio dell'Impero, e in un solo e medesimo luogo splendessero la possanza del Pontefice e quella dell'Imperatore. Il figlio di Dio, come Pontefice eterno costituì un eterno Pontificato; come re dei Romani e Signore dei Signori, sottomise ogni terrena potestà all'Impero (3) ».

La epistola di Dante ai principi d'Italia, scritta forse nel settembre del 1310, è piena di entusiasmo e di fede: « Laetare iamnunc, miseranda Italia etiam

---

(1) M. Goldast. Politica Imperialis etc. Francoforte 1614. P. II, tr. 1. Dalle cronache e dalle leggi « aperte probatur et ostenditur quod Regnum et Imperium Romanum translata sint a Græcis Imperatoribus in personam magnifici Caroli Magni et per consequens etiam in Germanos seu Teutonicos cum ipse Carolus fuerit Teutonicus et Francus origine », p. 209.

(2) Il Cardinale Da Prato lo chiama « il miglior uomo della Magna e il più leale, il più franco e il più cattolico ». Villani Cron. VIII, 101.

(3) Kopp, Kaiser Heinrich VII und seine Zeit. Lucerna 1854 v. D' Ancona, o. c. p. 244.

Saracenis, quae statim invidiosa per orbem videberis; quia sponsus tuus, mundi solatium et gloria plebis tuae clementissimus Henricus, divus et Augustus et Caesar, ad nuptias properat... »; e volgendosi più particolarmente al senato di Roma esclamava: « Evigilate igitur omnes et assurgite regi vestro, incolae Latiales, non solum sibi ad imperium, sed ut liberi ad regimen reservati ».

Ma perchè potesse avverarsi questa conciliazione tra l'Impero e il popolo d'Italia era necessaria un'altra conciliazione tra la Chiesa e l'Impero, sollevando la Chiesa dal misero stato in cui si trovava. Il suo capo aveva abbandonato allora la sede di San Pietro e si era messo sotto il patronato dei re di Francia. Non si erano accorti i pastori della Chiesa che, esautorando l'Impero, distogliendogli le provincie, come si era fatto nell'Italia meridionale, e favorendo le ambizioni francesi, venivano a mancare così del vero patrono, e restavano soli ed impotenti di fronte alle pretese della corte angioina?

Come le ambizioni politiche avevano ridotto il papato quasi a schiavitù, (1) così la cupidigia dei beni terreni aveva accresciuto il malessere interno; gli ordini religiosi, che avevano per breve tempo sollevato le condizioni morali della Chiesa erano in piena decadenza e minacciavano rovina. Per risanare la Chiesa, per tornare alla vita povera e semplice bisognava che il Pontefice rinunciasse alle sue ambizioni politiche e gli ecclesiastici amministrassero i beni esclusivamente a favore dei poveri, liberandosi così di un carico pericoloso per la barca di San Pietro.

Soltanto quando gli uomini fossero persuasi della necessità di questo rinnovamento morale e di questa conciliazione, la pace avrebbe potuto ritornare sulla terra, e colla pace la giustizia.

---

(1) E. Gorra. D. e Clemente V. Giorn. Stor. Lett. It. 1917 p. 193 sgg.

VII. — Gli avversari della potestà imperiale. I pubblicisti francesi.

Quest'opera di restaurazione sociale immaginata da Dante urtava contro due gravi ostacoli: le palesi e crescenti pretese della dinastia angioina e l'ostinata opposizione dei Guelfi contro l'Imperatore; perciò il *De Monarchia*, quantunque non debba la sua origine ad un fatto particolare, è un libro di polemica. Si sente che Dante non combatte contro ombre vane o contro immaginarie persone, ma contro reali avversari. Identificarli è impresa disperata, non solo perchè è taciuto il loro nome, ma anche perchè manca ogni indizio che serva a rivelarli o a determinarli anche approssimativamente.

Ciò avviene perchè si mira più a combattere le idee che le persone, e se v'è nel *De Monarchia* un'eco delle frequenti polemiche dibattutesi al principio del secolo XIV, essa è così debole che l'orecchio e la mente corrono rischio di ingannarsi. Ed appunto per questa ragione, pur non essendo opera estranea al suo tempo, il *De Monarchia* conserva un interesse ed un valore anche nei secoli posteriori.

Dante allude ai suoi avversari con frasi molto vaghe ed incerte: « Illi qui..., multi qui... populos vana meditantes (II 1).., reges et principes concordantes (II 12),.. qui se filios Ecclesiæ fingunt... (II 3) ed altre simili », troppo vaghe per poter identificare con sicurezza delle persone; ed appena sufficienti a denotare piuttosto correnti d'idee e di teorie che individui. Soltanto nel terzo libro più esplicitamente D. enumera tre gruppi di avversari, tra i quali mette il Pontefice, siccome quello che rappresentava l'autorità superiore della Chiesa, e i Decretalisti, come quelli che rappresentavano un indirizzo di dottrine. Bolle e decreti erano le armi a cui ricorrevano ambedue i gruppi.

Contro l'idea di una monarchia universale, esposta nel primo libro, non stavano, a dir vero, forti avversari; essa avea per sè oltre che la tradizione romana, anche la dottrina cristiana, i cui principii di eguaglianza e di fratellanza portavano logicamente ad auspicare uno Stato unico. Tuttavia era da poco sorta in Francia una schiera di giuristi a difendere l'indipendenza del re francese dal papa, che si arrogava la potestà imperiale durante la vacanza dell'Impero e nell'Italia meridionale Roberto di Napoli aveva non solo

impugnate le armi ma anche invocato in suo aiuto il diritto contro la sentenza di Arrigo VII (26 Aprile 1313), che dichiarava Napoli feudo imperiale. Eguale diritto d'indipendenza vantavano i regni di Aragona e Castiglia, sicchè l'Impero avrebbe dovuto secondo alcuni comprendere solo la Germania e parte dell'Italia (1).

Anzi dopo il crollo della Casa Sveva, la Francia, costituitasi a forte regno, favorita dai principi d'origine francese, che si erano stabiliti in Italia, si fa, innanzi chiedendo dapprima il riconoscimento della sua indipendenza da ogni altro potere e poi aspirando al predominio sugli altri Stati. Dacchè l'aquila imperiale aveva perduto i suoi artigli sui campi di Benevento e di Tagliacozzo, era da prevedere che il leone francese avrebbe agognato alla preda. In una « Summaria brevis et compendiosa doctrinae felicis expeditionis et abbreviationis guerrarum ac litium regni Francorum », scritta con ogni probabilità nel sec. XIII, trovasi già espressa l'idea di ridare ai Francesi l'Impero come a quelli che l'avevano instaurato di nuovo in Occidente ed erano i più atti a reggerlo. In altre parole si chiedeva una nuova *translatio*, come sotto Carlo Magno. Senonchè dal 1296 sedeva sul trono pontificio un uomo desideroso di emulare le gesta di Gregorio VII, il quale non faceva mistero delle sue ambizioni. Bonifacio VIII aveva compreso che la barca di San Pietro aveva bisogno di una mano più ferma che non era stata quella di Celestino V per navigare senza danni in un mare tempestoso e pieno di insidie. Egli si propose di conservare e, se fosse possibile, accrescere quel prestigio che la Chiesa aveva acquistato negli ultimi due secoli; e il momento gli parve favorevole. Gli imperatori tedeschi non gli davan fastidio, e molti Comuni dell'Italia centrale o per forza o spontaneamente si erano acconciati alla politica della Curia romana; perciò quando Filippo il Bello, re di Francia, si levò a contendergli quel predominio che ormai pareva assicurato, Bonifacio VIII emanò la bolla « Unam Sanctam » che scatenò le ire dei Ghibellini e provocò le fiere risposte dei fautori di Filippo.

« Una è la Chiesa, diceva in essa il Pontefice, uno deve essere il capo come una fu l'arca con un solo pilota; la Chiesa cristiana non può scindersi, essendo una comunità sola, indivisibile, come l'inconsutile veste di Cristo. Al vicario di Cristo, al sommo pastore tutti devono obbedire, perchè il Signore disse a Pietro: « Pasce oves meas; meas, seguita commentando la bolla, inquit generaliter non singulariter has vel illas, per quod commisisse sibi intelligitur universas ». Uno è l'ovile; uno deve essere il pastore ».

« Inoltre alla Chiesa furon date due spade, e chi afferma che in potestà di Pietro non ci fosse quella temporale, non ha posto attenzione alla parola del Signore: « Converte gladium tuum in vaginam » disse egli, e se anche la spada temporale è posta in mano dei re e dei soldati, non può venire adoperata se non al cenno del sacerdote presso il quale sta la spada spirituale, segno e

(1) H. Finke, Acta Aragonensia. Berlino 1908. Fr. Kern, Acta Imperii Angliae et Franciae ab a. 1267 ad a. 1313 Tübingen, Mohr 1911.

simbolo di una potestà superiore, « Ergo si deviat terrena potestas, iudicabitur a potestate spirituali; sed si deviat spiritualis minor (vale a dire quella dei vescovi e dei sacerdoti) a suo superiori (cioè dal pontefice); si vero suprema, a solo Deo non ab homine poterit iudicari testante Apostolo; « Spiritualis homo iudicat omnia, ipse autem a nemine iudicatur ». E la bolla si chiudeva colle seguenti parole: « Porro subesse romano pontifici omni humanae creaturae declaramus, dicimus et definimus omnino esse de necessitate salutis ».

Questa bolla diè luogo a una fioritura di opuscoli destinati a confutare le ragioni e le pretese del papa. Dopo le prime avvisaglie di Pietro Dubois colla sua *Disputatio inter militem et clericum super potestate praelatis Ecclesiae atque principibus terrarum commissa*, attribuita una volta ad Ockam (1) e colla *Deliberatio super agendis a Philippo* IV, *F. rege, contra epistolam papae,* fu data la vera e grande battaglia da Giovanni di Parigi col suo trattato *De potestate regia et papali* (2).

Per eliminare subito la questione della necessità di un impero destinato a tenere soggetti i regni, Giovanni da Parigi, senza perdersi in preamboli filosofici sul fine della società, data la definizione di regno, dimostra come questa forma sia l' unità politica perfetta, il vero stato autarchico, in quanto può stare da sè senza l'aiuto di un altro stato che gli stia al disopra. « Regnum proprie acceptum (nella sua vera e propria accezione) sic potest definiri: Regnum est regimen multitudinis perfectae ad commune bonum ordinatum ab uno ».

La unità della Chiesa cristiana esigeva che uno fosse il capo spirituale, ma non portava con sè la necessità che uno dovesse essere il capo nella società politica; e mentre l'interesse della Chiesa richiedeva che i suoi ministri ricevessero gli ordini dal pontefice, i diversi principi temporali potevano governarsi indipendentemente. Gli uomini differiscono per il corpo, non per l'anima e perciò « Saecularis potestas plus habet diversitatis secundum saecularitate et complexionum diversitatem quam spiritualis, quae minus in talibus variatur; unde non oportet esse tantam universitatem in una sicut in alia ».

Gli ordini emanati dall'autorità spirituale si propagano più presto e più lontano che gli ordini dati dal re, per i quali c'è spesso bisogno della forza materiale. In secondo luogo non basta uno solo a dominare su tutto il mondo per le cose temporali, come basta uno solo per le spirituali, « Quia potestas spiritualis censuram suam transmutare potest faciliter ad omnes tam propinquos quam remotos, cum sit verbalis, non potestas saecularis gladium suum cum effectu transmittere tam faciliter potest ad remotos cum sit manualis; facilius est enim verbum extendere quam manum ».

---

(1) Lo Scholz però trova che non ci sono ragioni convincenti per attribuire l'opuscolo al Du Bois.

(2) C. Cipolla: Il De Monarchia di D. A. e il De potestate regia et papali di Giovanni da Parigi. Torino, Mem. Acc. Scient. v. XLII n. s. p. 325-419.

Nello stesso anno venne alla luce una *Quaestio in utramque partem pro et contra pontificum potestatem* attribuita da alcuni a Raoul de Presle, da altri allo stesso Giovanni da Parigi. In essa si afferma che la potestà di Filippo il Bello deriva direttamente da Dio e che perciò il re ha diritto di conferire benefici e prebende; ed in questa conclusione eran d'accordo molti prelati francesi, che non volevano correr rischio di perdere i benefici ricevuti. Si riconosceva nella *Quaestio* che un re malvagio poteva esser deposto e che il papa esercitava un diritto incitando il popolo a deporlo, ma si riconosceva pure che a sua volta il re poteva indurre il popolo a deporre un cattivo papa (1).

Per i beni ecclesiastici troviamo in questo importante documento esposta una dottrina che ha molte affinità con quella di Dante: Il papa non è esclusivo padrone dei beni, ma un semplice dispensatore generale, e se ha qualche diritto, lo ha non come persona privata, ma come vicario di Cristo, signore di tutte le cose. I beni ecclesiastici non sono di questo o di quell'ente religioso, ma vennero concessi alla *comunità* della Chiesa; e allo stesso modo che il monastero può procedere alla deposizione dell'abate, o una diocesi alla deposizione del vescovo, quando i beni del monastero o della diocesi siano male amministrati o dissipati, così il papa, che non usi i beni nell'interesse comune, potrebbe essere deposto, se non desse ascolto alle ammonizioni (2).

Tutti vanno d'accordo nell'unica fede cattolica, senza la quale non vi ha salute, per cui, sorgendo delle controversie sulla fede, « oportet unum esse superiorem in spiritualibus per cuius sententias controversiae terminantur »; mentre nella politica manca questa uniformità di leggi e perciò vien meno anche la necessità di un tribunale supremo, perchè ciascun Stato basta a se stesso e deve governarsi con norme speciali.

Giovanni da Parigi invoca sempre l'autorità di Aristotele, inesauribile fonte per tutte le questioni politiche, ma si vale pure dei Padri della Chiesa e specialmente di Sant'Agostino che nel *De civitate Dei* dice: « Quod melius et magis pacifice regebatur res publica quam uniuscuiusque vel unumquodque regimen ».

In conformità di queste idee si ammette che il papa eserciti come ogni altro principe un limitato potere temporale, senza alcuna ingerenza del potere imperiale.

Sebbene non entri nella questione politica, merita di essere ricordato anche Guglielmo Duranti di Mende, autore di un opuscolo pubblicato per il concilio di Vienne (1311) *De modo generalis Concilii celebrandi, et corruptelis*

---

(1) C. Cipolla, o. c. p. 377.

(2) Così lascia che Papa e Imperatore se la sbrighino fra loro per la quistione di Roma, donata da Costantino; a lui basta constatare che la Francia non è Roma, e che per la donazione di Costantino il Papa non può vantare diritti su tutti i principi. R. Scholz. Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schœnen etc. Stuttgart, Enke, 1903.

Ecclesiae reformandis, ove fa alcune proposte sui beni ecclesiastici male amministrati e iniquamente distribuiti. Da uomo di buon senso e piuttosto ligio alla costituzione dichiara la legge superiore al principe, e pur ammettendo la proprietà privata, mostrasi avverso ad ogni privilegio concesso ad abbazie e a chiese; la legge comune deve bastare e valere per tutti indistintamente (1).

Chiude la serie degli scrittori francesi Durando di San Porciano, (morto nel 1322), dapprima seguace e poi avversario della dottrina tomistica. Nei suoi scritti *De origine iurisdictionum* e *De legibus*, composti dopo la lotta di Filippo il Bello, ma probabilmente prima del *De Monarchia*, sostiene che la potestà del principe proviene da Dio, perchè secondo la retta ragione fu Dio stesso quello che fece comprendere all'uomo la convenienza di una tale autorità. (2) I principi dunque sono eletti dal popolo e non tengono gli stati come feudi della Chiesa; al papa spetta semplicemente una direzione morale, e soltanto l'impero romano da lui maggiormente dipende, perchè l'elezione dell'imperatore deve essere confermata dal papa.

Nella grande contesa questi scrittori, ad eccezione di Giovanni da Parigi, restano quasi nell'ombra, e se Dante conobbe qualcuno di loro nella sua dimora a Parigi tra il 1300 e il 1310 ed ebbe sentore delle questioni che si dibattevano in Francia, credette inutile confutare ad uno ad uno i loro argomenti, e tanto nel *De Monarchia* quanto nella *Divina Commedia* fa chiaramente vedere che nessun timore destavano in lui i pretesi diritti della Francia.

Senza immischiarsi direttamente in una polemica astiosa, che gli offriva qualche buon argomento per la sua tesi, senza chiamare in causa Giovanni da Parigi o Pietro Dubois (3), Dante dimostra l'inanità dei loro sforzi e, se nel *De Monarchia* usa parole aspre e chiama i partigiani dell'impero alla riscossa, « Disrumpamus vincula eorum et proiiciamus a nobis iugum ipsorum », nel poema si accontenta di avvertire:

e non si creda
Che Dio trasmuti l'armi per suoi gigli.
(Parad. VI 110-111).

(1) C. Cipolla o. c. p. 377.

(2) C. Cipolla o. c. p. 380.

(3) F. X. Kraus o. c. p. 680. Das Werk des Joannes von Paris bietet mit der Monarchia Dantes gewisse Analogien der Auffassung, doch haben die neuesten untersuchungen (Cipolla's) keine Abhängigkeit des einen von dem andern fest zustellen vermocht.

VIII. — **I fautori della somma potestà pontificia.**

Quanto scarse e vane erano o sembravano le ragioni della parte francese, altrettanto solide e temibili apparivano le ragioni della Chiesa; per la qual cosa, Dante, se non si preoccupa molto delle prime, sente il dovere di combattere gagliardamente contro le seconde, che erano andate crescendo via via che il popolo s'era emancipato dall'Impero e la Chiesa si era organizzata per mezzo degli ordini religiosi ed aveva acquistato una potenza economica straordinaria. Si aggiunga che di fronte ai giureconsulti sostenitori dei diritti imperiali era sorta una numerosa schiera di decretalisti, e che accanto a loro si erano collocati i filosofi cristiani, tra i quali teneva il primo posto Tomaso di Aquino.

Non era dunque piccola impresa sostenere le ragioni dell'Imperatore nel momento in cui il Papa effettivamente godeva un potere incontrastato.

La prima Chiesa cristiana, trovatasi senza armi, senza patrocinatori di fronte allo Stato potentissimo, era vissuta nell'ombra, « in suo terror sol vigile - sol nell'obblio secura », intenta alla sua missione celeste, detestando la potenza terrena e ponendo la sua fede soltanto nella giustizia divina. A poco a poco la bellezza e la santità dei suoi precetti, la fermezza dei suoi proseliti e l'eroismo dei suoi martiri le assicurarono il diritto di vivere liberamente sotto la tutela delle leggi terrene. L'editto di Milano (313), permettendo ai Cristiani di esercitare il culto apertamente, segna l'inizio di una conciliazione tra Chiesa e Stato.

L'Imperatore sorveglia e tutela per legge la società cristiana, raduna concilii, elegge e depone vescovi, e alla loro volta i Cristiani riconoscono l'autorità del capo dello Stato e sentono ch'è loro interesse rispettarla.

Lo Stato non è più considerato come opera del demonio; Roma, trasformandosi da pagana in cristiana, diventa la sede destinata da Dio al suo vicario e l'Impero appare una necessaria preparazione alla venuta di Cristo (1).

---

(1) Goldast, Monarchia. II p. III c. 8. « sicut universus terrarum orbis subest Pontifici quo ad sacra, ita subsit Imperatori quo ad profana ». Si ricordi il tributo pagato da Cristo. « Quod animadvertens divus Ambrosius, vir adeo acer et vehemens ut Theodosium censoria quasi nota inurere ausus sit in c. conven. 23. q. 7. fassus est Imperatori omnia licere, ipsiusque esse universa ».

Non passa molto tempo che l' autorità religiosa afferma la sua indipendenza dal capo dello Stato. « Duo sunt, dice il papa Gelasio all' imperatore Anastasio, quibus principaliter hic mundus regitur: auctoritas sacra Pontificum et regalis potestas. Utraque principalis, suprema utraque neque in officio suo alteri obnoxia est ». Questa indipendenza del vescovo di Roma divenne realtà, quando, rotta l' unità dell' Impero, l' Italia rimase in balia di se stessa e facile preda alle genti barbariche. Il vescovo di Roma dovette allora provvedere da sè alla sua sicurezza e alla sua libertà, ma si accorse che senza un aiuto vicino l' una e l' altra correvano serio pericolo. Così

> quando il dente longobardo morse
> La santa Chiesa, sotto le sue ali,
> Carlo Magno, vincendo, la soccorse.
> (Parad. VI, 94-96).

La traslazione del romano Impero da Costantinopoli in Occidente fu un avvenimento di eccezionale importanza, perchè il papa, riconoscendo la potestà suprema dell' Imperatore, acquistava un protettore, che doveva ben presto tramutarsi in dominatore.

Le ostilità, da prima occulte e non gravi, si fecero frequenti e maggiori, quando la potestà imperiale passò in mano ai Tedeschi.

Lo Stato temporale sotto il diretto potere dei papi, formatosi colle donazioni dei re lomgobardi e con quella di Pipino (754), era, come giudicava lo stesso Dante, un feudo dell' Impero; perciò si pensò già nell'ottavo o nono secolo a togliergli questo carattere colla fabbricazione di quel documento della donazione di Costantino, che venne incorporato in un'appendice del Decretum Gratiani circa il 1130 ed ottenne la fede più incondizionata anche da parte degli avversari. Le cose cambiavano di aspetto: Costantino, ritirandosi da Roma, avrebbe rinunziato alla dignità e ad ogni diritto sulla capitale dell' Impero. Tale è l'avvenimento su cui fondava i suoi diritti la Chiesa, e Dante, non contestandolo, s' ingegnò, come abbiamo visto, di togliergli ogni valore.

Colla dissoluzione dell' Impero di Carlo Magno, Roma restò in balia di se stessa e diventò teatro di feroci passioni e di sanguinose lotte, tra le quali s' accrebbe e si rese sempre più manifesta la corruzione del clero. L'autorità politica del Papato ne usciva ingrandita, ma sensibilmente diminuita era la sua autorità morale. In questo torbido periodo sorse dal seno del clero stesso una schiera di riformatori che si proposero di ricondurre la Chiesa a costumi più severi, offrendo l'esempio di una vita più austera e opponendosi alle eresie pullulate nel fermento delle lotte per i beni temporali. In Inghilterra S. Dunstano, in Lorena i monaci di Gorze, in Borgogna i Cluniacensi, nell' Italia meridionale il frate greco S. Nilo, in Ravenna S. Romualdo, fondatore dei Camaldolesi e predecessore immediato di Giovanni Gualberto a Vallombrosa, dell' abate Ugo di Farfa e di Pier Damiani, risollevarono le condizioni della Chiesa, rafforzando la disciplina dei conventi e delle chiese,

osservando rigorosamente il celibato e combattendo la simonia (1). A questi sforzi dettero il loro appoggio più gli imperatori che i papi, sia che questi mancassero della forza per far eseguire gli ordini, sia che quelli trovassero il loro interesse nell' atteggiarsi a protettori e fossero indotti ad assumere tale atteggiamento dal carattere religioso della loro dignità. Specialmente con Ottone I l' Impero affermò questo sopravvento; con lui l' autorità politica conservò l' egemonia nella nuova società occidentale uscita dal dissolvimento dell' Impero romano e dalle conquiste barbariche.

Ma la lotta per le investiture acuisce il dissidio fra la potestà temporale del Papa e quella spirituale dell' Imperatore, e sul finire del secolo XI la bilancia piega ormai a favore dell' autorità pontificia per opera di Ildebrando. Il famoso *Dictatus Hildebrandi*, che in ventisette sentenze raccoglie le più ardite teorie sull' onnipotenza papale, è il più fedele sommario dei suoi pensieri e delle opere di tutta la sua vita, quantunque non senza ragione si dubiti dell' autenticità del documento (2).

Il Papato cominciava allora ad avere per sè oltre che la forza morale anche una forza materiale; da quando Roberto il Guiscardo aveva piegato il ginocchio davanti al papa e s'era dichiarato suo vassallo, l' Italia meridionale veniva considerata come feudo della Chiesa; il popolo di Roma parteggiava apertamente per il papa, e l'erede del marchesato di Toscana, la contessa Matilde, favoriva Gregorio VII. La contesa tuttavia fu lunga ed aspra, e il concordato di Worms (1122), col quale essa si chiude, segna una grande vittoria per la Chiesa, perchè le riconosce la libertà delle elezioni vescovili, secondo le regole canoniche, le abbandona l' investitura e la consacrazione religiosa col pastorale e coll' anello, riducendo l'intervento dello Stato ad una postuma consegna delle temporalità col simbolo dello scettro (3).

Nuovi vantaggi ottenne più tardi la Chiesa anche nella guerra tra Comuni ed Impero, sicchè le parti stavano ormai per invertirsi e la supremazia della Chiesa in breve tempo con Innocenzo III (1198 - 1216) diventava realtà. La tragica fine della Casa sveva determina il tracollo della potestà imperiale in Italia, e da allora tutte le arti e tutti conati dei pontefici sono volti a conservare questa condizione privilegiata nella penisola nostra e ad allargare sugli altri territori quest' ingerenza in ogni questione politica. Internamente però i mali erano cresciuti a dismisura: la straordinaria potenza del papato e le ingenti ricchezze accumulate nei monasteri e nelle abbazie inducevano il clero a trascurare i suoi offici per dedicarsi ai piaceri della vita.

Lo spettacolo triste destò il serafico ardore di S. Francesco, il poverello d'Assisi, che Dante esalta come uno dei salvatori della Chiesa, perchè voleva allon-

---

(1) C. Vossler, o. c. I, 2, p. 420 - 21.

(2) F. Perez o. c. I, p. 142.

(3) A. Solmi: Storia del Diritto Italiano, Milano 1908, p. 291.

tanarla dal mondo, liberarla dai legami materiali, separarla pacificamente dallo Stato in modo che i due poteri reciprocamente si rispettassero e di accordo tendessero al bene della umanità. Per impedire il diffondersi delle eresie Innocenzo III istituì in ogni diocesi un tribunale detto dell' *inquisizione*, che sorvegliasse la condotta religiosa e morale dei cittadini. L'ordine dei *Domenicani*, fondato da Domenico di Guzman, e approvato dal successore di Innocenzo III, ne ottenne la giurisdizione. Dal seno di questo ordine religioso sorse il campione più forte dei diritti della Chiesa, il sostenitore più acerrimo e più dotto della dottrina cattolica : Tomaso d'Aquino. Nato in un momento in cui la Chiesa era all'apogeo della sua potenza, partendo dal principio che l' anima dirige il corpo, sostenne che la potestà spirituale ha da reggere e guidare la potestà temporale, e che spettava alla Chiesa quella funzione esercitata finora dall' Impero, per la quale l' Impero non si era mostrato capace. La mente acuta e e la poderosa dottrina di S. Tomaso non potevano trascurare un problema così vitale come era quello della suprema autorità nei rapporti fra Stato e Chiesa; e come nella *Summa theologica* aveva esposto la dottrina cattolica, conciliando i dettami della fede coi bisogni della ragione, il Vangelo con Aristotele, così cercò nella storia e nei principi della fede il fondamento della sua teoria politica. Il *De regimine principum* è in certo modo il primo libro che conforti di ragioni il fatto storico, che dimostri essere opera della Provvidenza divina la grandezza della Chiesa, chiamata a quella universale direzione che finora era stata tenuta dall' Impero (1).

Pur troppo il *De regimine principum* non è tutto dell'Aquinate e pare che egli conducesse l'opera fino al capitolo quarto del libro secondo, e il resto sia stato aggiunto da Tolomeo (o Bartolomeo) da Lucca (2).

La dottrina dell' Aquinate per sommi capi è questa : Il governo monarchico - poco importa che si chiami regno od impero - è la migliore forma, come si deduce dal fine stesso che si propone il governo. Infatti è del pilota condurre la nave illesa nel porto della salute e del reggitore conservare innanzi tutto la unità di una moltitudine consociata, vale a dire conservare la pace.

Quanto più un reggimento sarà atto a conservare l' unità e la pace, tanto più sarà utile e tanto meglio condurrà al fine; e da questo si comprende che il governo di uno sarà più utile che il governo di più.

In secondo luogo quelle cose che sono secondo natura, stanno ottimamente, perchè la natura nelle singole cose opera quello che è ottimo.

---

(1) F. Scaduto, Stato e Chiesa dal 1122 al 1347, p. 27 e sgg.

(2) Il *De regimine* fa menzione della battaglia di Göllheim (III 10) e della rielezione di Alberto Austriaco, onde il De Rubeis (De gestis et scriptis S. Thomae, Ven. 1751, p. 231 seg.), valendosi anche dell'autorità di alcuni codici, ha opinato che a San Tomaso appartenga l'opera fino al cap. quarto del libro II. Cfr. F. Corazzini. Del reggimento dei principi di Egidio Romano. Firenze, 1858 p. XLVIII e XLIX.

Ogni reggimento naturale proviene da uno, tanto è vero che nella quantità delle membra una sola è quello che origina il moto delle altre: il cuore; e nelle parti dell' anima una sola facoltà tiene il principato: la ragione. E se osserviamo il mondo degli animali, vediamo che un re solo hanno le api; e se consideriamo l'universo vediamo che è retto da un Dio solo. Ora quelle cose che sono secondo l'arte imitano la natura e, poichè tanto migliore è l'opera d'arte quanto più segue la natura, ottimo sarà all' umana moltitudine il governo di uno solo.

Inoltre proviene maggiore male dal cattivo governo di più che da quello di uno solo, ed è giusto scegliere quello da cui può derivare minor male.

Discorrendo della scelta del re consiglia di esaminare, se in lui vi sono le qualità che lo possano tramutare in tiranno e di provvedere che gli siano tolte le occasioni e le opportunità di diventarlo; che se disgraziatamente ciò avvenisse, non si deve ricorrere al tirannicidio, ma si deve procedere per deliberazione pubblica e volgersi con preghiera a Dio, re di tutti e soccorritore nelle tribolazioni.

I limiti territoriali di uno Stato siano tali da assicurare la sua libertà e da fornire i mezzi di vivere ai cittadini. S. Tomaso procede rapidamente e sinteticamente, perchè molte delle idee si trovano già sparse nelle sue opere e specialmente nei Commenti ai Politici e all' Etica di Aristotile. Per noi offre maggior interesse il capitolo XIV (lib. I), dove si vuol dimostrare la superiorità del potere sacerdotale sul regale: Il medico, vi si dice, ha cura di conservare all'uomo la salute o di ridargliela, se ammala; l'economo cerca le cose necessarie alla vita; il maestro ricerca la verità; l' educatore si studia perchè l' uomo viva secondo ragione. Ma v' è un bene superiore a tutti, che l' uomo non gode in questa vita: la fruizione di Dio. All'acquisto di questo sommo bene l' uomo è guidato dai ministri di Dio, e non soltanto l' uomo singolo, ma anche la moltitudine associata, in quanto che essa si associa per raggiungere meglio lo stesso fine. Se un tal fine si potesse conseguire per virtù dell' umana natura, spetterebbe ai re guidare gli uomini, perchè i re hanno la somma potestà sulle cose umane; ma non potendosi conseguire la beatitudine celeste che per mezzo della virtù divina, secondo il detto dell'Apostolo (ad Rom. 6) « Gratia Dei vita aeterna », sarà ufficio del vicario di Cristo guidare il genere umano a così alto fine, e tutti i re del popolo cristiano riconosceranno tale superiorità, se vogliono conformarsi alla volontà del Signore.

Finchè il sacerdozio dei gentili e tutto il loro culto tendeva al raggiungimento dei beni temporali, giustamente i sacerdoti erano sottoposti ai re; ma con la Nuova Legge il sacerdozio diventa superiore ai magistrati, perchè ora si tende ad un bene celeste.

Per la qual cosa la divina Provvidenza dispose che in Roma stessa - principale sede del popolo cristiano - prevalesse a poco a poco il costume che i reggitori dello Stato consultassero sempre i sacerdoti e stessero soggetti a loro, come testimonia Valerio Massimo: Omnia post religionem ponenda semper nostra civitas duxit.

Tutto il libro terzo, scritto da Tolomeo di Lucca, non è che un ulteriore svolgimento di questo concetto, con prove e ragionamenti spesso desunti da San Tomaso, cosicchè, se non sempre la parola, spesso abbiamo il pensiero dell'Aquinate. I passi della Bibbia sono quelli noti, che D. ha cercato di confutare nel terzo libro del suo trattato. Le parole di Cristo a Pietro: Pietro tu sei pietra e sopra questa pietra edificherò la mia Chiesa, e le porte dell'inferno non prevarranno contro di essa, hanno avuto una conferma dalla storia: Federico II, Manfredi, Corradino, nemici del Pontefice e della Chiesa, finirono tutti miseramente, e la loro fine dovrebbe servire di ammonimento ai reprobi.

Erra perciò chi crede che le parole « tutto ciò che avrai legato in terra sarà legato anche in cielo etc. » siano da riferirsi alla sola potestà spirituale, perchè anche il corporale e temporale dipende dallo spirituale, come le operazioni del corpo dipendono dalla virtù dell'anima. « Sicut ergo corpus per animam habet esse, virtutem et operationem, ut ex verbis Philosophi et Augustini (De immortalitate animae) patet, ita et temporalis iurisdictio principum per spiritualem Petri et successorem eius ».

Anche per questa verità non mancano prove nella storia: il papa Adriano costituì Carlo Magno imperatore, Leone diè la dignità imperiale ad Ottone I. E come i papi hanno dato così hanno tolto l'impero, quando l'eletto si mostrava indegno del potere « primo enim invenimus de Zacharia hanc potestatem exercuisse per regem Francorum, quia ipsum deposuit a regno et omnes barones ab iuramento fidelitatis absolvit. Item de Innocentio III, qui Otthoni IV imperium abstulit; et Federico II hoc item accidit per Honorium, Innocentio immediatum successorem ». Un'altra prova, e non piccola, ce la offre pure la storia romana: Ottaviano Augusto ricusò il titolo di re in quel tempo in cui stava per nascere Colui « qui fuit verus Rex et Sacerdos et Monarcha (1). E non solo Costantino, ma anche i suoi successori furono ossequenti alla Chiesa di Roma, come si vede dai quattro Concilii a cui si sottomisero (2). Quando poi l'Imperatore di Costantinopoli non fu in grado di soccorrere la Chiesa contro i Longobardi, si ebbe il trasferimento del potere dai Greci ai Germani. « Tunc igitur gravata Ecclesia a Longobardis, et Costantinopolis imperio auxilium non ferente, quia forte non poterat eius potentia diminuta, advocavit romanus pontifex ad sui defensionem contra praedictos barbaros regem Francorum. Primo quidem Pipinum Stephanus papa et successor Zachariae contra Austulphum regem Longobardorum, deinde Hadrianus et Leo Carolum Magnum contra Desiderium Austulphi filium. Quo extirpato et devicto cum sua gente propter tantum beneficium Hadrianus, concilio celebrato Romae, centum quinquaginta quinque episcoporum et venerabilium abbatum, imperium in personam magnifici principis Caroli a Graecis transtulit in Germanos. In quo facto satis ostenditur qualiter potestas imperii ex iudicio Papae dependet ».

(1) S. Thom. o. c. lib. III, c. 12.
(2) Ibid. c. 18.

Dopo una breve serie d'imperatori saliti al trono per successione ereditaria si riprende la forma elettiva colla conferma del papa, « ut historiæ tradunt, per Gregorium quintum, genere similiter Teutonicum (1), provisa est electio, ut videlicet per septem principes Alemaniæ fiat, quæ usque ad ista tempora perseverat, quod est spatium ducentorum et septuaginta annorum circa (2). Et tantum durabit, quantum Romana Ecclesia, quæ supremum gradum in principatu tenet, Christi fidelibus expediens iudicaverit » (3). Non si potrebbe essere più espliciti di così: finchè la Chiesa lo crederà utile, conserverà la nomina dell'Imperatore col mezzo dei principi elettori; quando la forma di nomina non piacesse più o la persona non soddisfacesse, allora si potrebbe anche mutare.

Infatti nel 1266 si pensava già a cambiare, visto che gli imperatori tedeschi s'erano mostrati ribelli al volere del pontefice.

S. Tomaso è il primo che delinea un sistema politico-religioso, ma dopo aver tracciato molto sommariamente le linee di questo sistema, tace del tutto dei doveri del monarca, non determina fino a qual punto la Chiesa possa ingerirsi nelle questioni politiche, nè dice con quali mezzi debba far valere la sua autorità. Ulpiano aveva distinto fra diritto *naturale* proprio di tutti gli animali e diritto *umano*, suddividendo quest' ultimo in *pubblico* e *privato ;* S. Tomaso fa corrispondere alla legge naturale di Ulpiano la legge ch'egli chiama *eterna*, una parte della quale riguarda l' uomo ragionevole e porta il nome di *naturale*, ed è in noi l' impressione del lume divino. La legge *divina* serve invece per regolare i rapporti nei fini ultramondani e per impedire che l'uomo erri in ciò che deve fare per il raggiungimento del fine ultramondano ; la legge divina è unica, perchè unico è il fine, la *naturale* ed *umana* varia a seconda dei luoghi e dei tempi (4).

---

(1) Gregorio V infatti era parente dell'Imperatore Ottone III.

(2) La grande spedizione in Italia fu intrapresa da Ottone III nel 996; nel quale anno fu creato papa Gregorio V, dopo la morte di Giovanni XV; la data ci porta dunque nel 1266, anno della infausta battaglia di Benevento.

(3) D. Thomæ. o. c. l. III c. 19.

(4) F. Scaduto, Stato e Chiesa negli scritti politici dalla fine della lotta per le investiture fino alla morte di Lodovico il Bavaro. Firenze, 1882, p. 31. S. Thom. Summa theol. I, quaest. 96 e 97.

C. Vossler critica questa trovata, osservando che S. Tomaso divide la legge di grazia divina in *mediata ed immediata* e con questa abile manovra ottiene il vantaggio di disporre di tre valori invece che di due soltanto, e identifica la lex divina mediatamente operante (cioè quella che passa per l'istrumento della natura) colla lex naturalis, e così a questa viene assicurata l'autonomia e l'accordo con la legge divina. D'altra parte può elevare la lex divina (che opera per via di grazia soprannaturale) quanto più gli piace sopra la lex naturalis. Vantaggio apparente, perchè sorge confusione e contraddizione ogni volta che la lex naturalis viene nella sua azione ad incrociarsi colla lex divina. Dante stesso si dibatte in queste contraddizioni e si confonde in queste distinzioni: (Parad. IV, 100-114). Vossler, o. c. I, 432.

L'Alighieri non ignora il *De regimine*, sebbene non lo nomini mai, ma venuto mezzo secolo dopo, considerando tutti mali derivati dalla sistematica opposizione della Chiesa al potere imperiale, vedendo che non solo inefficace riusciva la ingerenza del Papa nelle faccende politiche, ma dannosa in modo speciale per l'Italia, si stacca risolutamente dal suo maestro e lo combatte, quantunque lo rispetti e ne canti le lodi nel Paradiso.

Eppure S. Tomaso è un moderato di fronte al suo scolaro Egidio Romano! Autore esso pure di un *De regimine principum*, assai presto tradotto in italiano, compie il disegno dell'Aquinate, parlando delle doti del principe, della miglior maniera di governare la città, della famiglia, dell'educazione dei figli e infine del governo in tempo di guerra. Il suo trattato potrebbe con maggior proprietà intitolarsi: « Il manuale del buon principe cristiano ».

Egidio Romano sostenne una parte principale nella lotta fra Bonifacio VIII e Filippo il Bello, cominciando collo scrivere un opuscolo « *De renunciatione papae* », per dimostrare che Celestino V era in diritto di far la rinuncia e che perciò Bonifacio VIII occupava legalmente la sedia di S. Pietro (1). A sostegno della sua tesi egli disse che in ogni potere era necessario distinguere una parte formale ed una materiale: formalmente ogni potere deriva da Dio; è legge divina che esista un *ordo* di poteri, ma il contenuto di tale ordo ossia l' esercizio, la *iurisdictio* non può sussistere che in forza di umane determinazioni: inalienabile l'*ordo*, trasmissibile la *iurisdictio* Senonchè lo stesso Egidio in altre circostanze, specialmente nel suo *De ecclesiastica sive de summi pontificis potestate*, (2) identifica la persona del papa non solo col suo ufficio, ma addirittura con la Chiesa; ed enuncia la teoria, che la sede pontificia o riceve un santo o fa di chi la tiene un santo. Al papa spetta ogni potere; in lui è la *plenitudo potestatis* (3). Il Vossler scorge una stretta relazione fra il trattato di Egidio Romano e il De Monarchia, e pensa che Dante, forse dopo aver conosciuto questa banderuola, lo abbia preso di mira. « Come il De ecclesiastica potestate, il De Monarchia è diviso in tre parti; come nella prima parte si parla colà della essenza e del fine del potere papale, così qui di quella del potere imperiale. Nella seconda parte alla dimostrazione di Egidio che « tutte le cose temporali stanno sub dominio et potestate ecclesiae », corrisponde in Dante la dimostrazione come agli imperatori romani appartenga il dominio terreno di tutto il mondo. Nella terza parte infine vediamo entrambi gli autori occupati nella confutazione dei singoli argomenti avversari. E se si discende ai particolari si

(1) N. Mattioli, Egidio Romano, Roma, 1896.

(2) G. U. Oxilia e G. Boffito, Un trattato inedito di Egidio Colonna. Firenze, Seeber, 1908.

(3) R. Scholz, Die Pubblizistik sur Zeit Philipps des Schoenen und Bonifaz VIII Stuttgart, 1903, e A. Solmi in Bull. Soc. Dant. N. S. XIII (1906), p. 100-112.

trova in Egidio una lunga serie di tesi che hanno nel De Monarchia la loro antitesi immediata. Insomma attraverso al trattato del nostro poeta passa, senza esservi mai chiamata a nome, l'ombra di Egidio » (1). In parte il Vossler ha ragione; il trattato di Egidio ha servito di base alla bolla « Unam Sanctam ». e confutando questa, Dante, non poteva non confutare indirettamente anche quello.

Altri due scrittori ecclesiastici conobbe Dante, sebbene non siano da lui espressamente nominati: Iacopo da Viterbo, seguace di S. Tomaso, autore di un *De regimine christiano*, composto nella primavera o nell'estate del 1302, ed Enrico di Cremona, il Doctor Decretorum. Contro le prove teorico-giuriche del primo intorno all'unicità di potere sarebbe diretta, per quanto crede il Vossler, la deduzione metafisica di due poteri da una sola legge divina; e al secondo, che circa il 1300 aveva scritto un trattato « *De potestate papae* », si riferirebbe, almeno in parte, l'invettiva di Dante contro coloro che facevano delle Decretali il vero fondamento di fede (2).

Tutti questi scrittori aiutarono efficacemente Bonifazio VIII durante la sua lotta con Filippo il Bello; ma delle loro opere si valse pure Clemente V, quando da amico divenne nemico di Arrigo VII, per difendere Roberto di Napoli e sostenere nello stesso tempo i suoi diritti di signore assoluto sulle terre dell'Italia meridionale.

---

(1) C. Vossler, o. c. v. I, p. 443 sgg. Finke, Aus den Tagen Bonifaz VIII p. 163 sgg.

(2) C. Vossler o. c. I, 2, p. 445 sgg. Coetaneo di Dante è pure Paolino dei frati minori, autore di un *De recto regimine*, di cui esiste un ms. alla Marciana di Venezia ed un altro a Torino.

IX. — I Domenicani e gli Agostiniani confutatori del De Monarchia.

Fallita miseramente l'impresa di Arrigo VII, il partito ghibellino in Italia non rinunziò a continuare la lotta, e tre grandi Ghibellini, Uguccione della Faggiuola, Matteo Visconti e Cangrande della Scala, tennero deste le speranze di una pronta rivincita. Gli ultimi canti del Purgatorio e tutto il Paradiso rivelano nell'animo di Dante questa fiducia di rinnovamento politico e sociale, sebbene nessuno dei tre grandi capitani sunnominati possedesse le doti di Arrigo VII, e nessuno paresse destinato a diventare il profetizzato Veltro. In Germania intanto si combatteva per la successione all'Impero tra Federico, figlio di Alberto d'Austria, e Lodovico di Baviera, nè l'Alighieri potè vedere la fine di questa contesa. Tuttavia la sua voce riacquistò forza e credito, quando Lodovico il Bavaro pensò di ritentare l'impresa del suo predecessore per invito dei Ghibellini d'Italia, che opponevano fiera resistenza al legato papale, Bertrando del Poggetto, venuto a rialzare le sorti del partito guelfo.

La scomunica lanciata sull'Imperatore da Giovanni XXII non commosse gli animi degli Italiani. Il *De Monarchia* di Dante riprendeva in questa circostanza tutto il suo valore e diventava un'arma potente nelle mani dei Ghibellini. Lodovico il Bavaro era da poco disceso in Italia (1327), quando un oscuro frate di Rimini, Guido Vernani, dell'ordine dei predicatori, mescolando ragionamenti ad insolenze, che oggi ci fanno sorridere, prese a confutare le idee di Dante con due trattati: « *De potestate summi pontificis et de reprobatione Monarchiae compositae a Dante Aligherio florentino* », pubblicati a Bologna soltanto nel 1746 (1). Nella prefazione si afferma che dell'opera politica dantesca avevano dato giudizio sfavorevole Francesco Petrarca (Rer. memor. II, 4) e Giovanni Villani (Cron. IX, 135). In che consistessero questi giudizi sfavorevoli abbiamo già veduto, e basta questa affermazione per farci comprendere con quali

---

(1) G. Vernani, De potestate S. P. et de reprobatione Monarchiae compositae a D. A. flor. Bononiae, 1746.

sentimenti e propositi gli editori pubblicassero l'opera del frate domenicano. Dalla dedica al cancelliere del Comune bolognese Graziolo Bambaglioli, ammiratore e commentatore di Dante, si rileva che la confutazione fu scritta nel 1327 per infrangere « uno di quei vasi composti dal diavolo bugiardo e padre della bugia, ornati fuori di false immagini d'onestà e verità e di colori fucati, ma pieni di un veleno crudele e pestilenziale ».

Dante è regalato fin dalle prime righe dei titoli di sofista verboso, gradito ai più per la esteriore eloquenza delle parole, di sirena che con dolci canti conduce alla morte della eterna verità. Messer Graziolo, che prestava facilmente orecchio ai canti di questa sirena, si tenesse dunque per avvertito.

Le obiezioni del Vernani sono le solite. Il monarca di tutto il genere umano deve eccellere in virtù morali ed in prudenza su tutto il genere umano. Ma dove trovare un tale uomo perfetto? « Unde secundum istam philosophicam rationem solus Deus Jesus Christus et nullus alius fuit verus monarcha », come aveva detto pure S. Tomaso; e, salito Cristo in cielo, resta a rappresentarlo qui sulla terra il suo vicario.

La nobiltà del popolo romano è un'ubbia, perchè vera nobiltà è quella che procede da eccelsa virtù, non da illustri progenitori; e contro i Romani, pagani, idolatri, « cives civitatis diaboli », basterà ricordare quello che hanno scritto i padri della Chiesa per non accettare facilmente gli elogi di Dante. Chi oggi vorrà ritenere per miracoli le storielle narrateci da Livio? e chi vorrà riconoscere nel *buon Augusto* un principe degno di rispetto, quando abbia letto e meditato ciò che di lui scrivono gli stessi storici antichi? L'argomentazione che « si Romanum Imperium de iure non fuit peccatum Adae non fuit punitum, etc. » manca d'ogni serio fondamento. « Hic, dice il Vernani, homo copiosissime deliravit; quis enim tam turpiter erravit, ut diceret quod poena debita pro peccato originali potestati alicuius terreni iudicis subiaceret »? Pilato infatti non giudicò Cristo per questo peccato, ma per tutta la sua opera di critica alla religione mosaica e alla forma costituita dello Stato: le accuse e la colpa sono sinteticamente espresse nella scritta posta sulla croce; e Sant'Agostino nel libro « *De vera religione* » (cap. 16) dice « Quae maior iniuria quam iustum innocentemque damnari »?

Non è vero ciò che Dante afferma di Samuele, che fosse un semplice nuntius, perchè nella sua veste di sommo sacerdote possedeva un'autorità superiore ed agiva di sua iniziativa.

A Pietro poi fu dato un potere senza limiti, perchè dalle parole di Giovanni (XXI, 27) « Pasce oves meas » è chiaro che Cristo attribuì a Pietro e ai successori di Pietro la potestà di correzione giudiziaria sopra tutte le sue pecore; « Papa ergo potest corrigere imperatorem, quia est de ovibus Christi. (p. 39). La confutazione delle idee di Dante sui beni ecclesiastici è fatta con parole irreverenti e che stupiscono in bocca ad un uomo di Chiesa, al quale era certamente nota la fama del poeta. « Quod vero dicit, quod Ecclesia non

est capax terrenae possessionis, et quod recipere non potuit, ignoranter dicit, non intelligens neque de quibus loquitur neque de quibus affirmat. Quando enim Christus apostolis officium praedicationis iniunxit, dixit eis: Nolite possidere etc. (Matth. X, 9). Et hoc praecepit ne propter temporalia praedicarent; unde praemisit: gratis accepistis, gratis date », (1).

Nell'altro opuscolo intitolato « *De potestate summi pontificis* », dopo aver rifatta a suo modo la storia della traslazione dell'impero da Occidente in Oriente e viceversa, conclude, che, se la Chiesa fosse stata in errore ed il pontefice non avesse avuto l'autorità di incoronare e confermare gli Imperatori, bisognerebbe riconoscere che quanti ressero l' Impero regnarono ingiustamente ed illegalmente. (pag. 75 e 77).

Quasi contemporaneamente al Vernani un tale Guillelmus de Sarzano de Ianua, lector fratrum minorum in Sancto Laurentio civitatis Neapolis, compose pure un trattato collo stesso titolo « *De potestate summi pontificis* », indirizzato al papa Giovanni XXII, dove coi soliti argomenti, ma con linguaggio sereno si cerca di scalzare l'edificio costruito da Dante. (2) Il frate non lo nomina, ma le allusioni al *De Monarchia* sono manifeste. Dello stesso frate il Fedele ci fa conoscere un altro trattato « *De excellentia principatus monarchici et regalis* », scritto per far trionfare le idee dominanti alla corte di Roberto d'Angiò, molto affini a quelle dei giuristi francesi. Alla monarchia elettiva egli dice esser preferibile l'ereditaria per il fatto che dalla discordia dei principi e dei prelati, in cui risiede l'autorità di elezione, spesso accade come in Germania, che il regno rimanga vacante per lungo tempo; e da questa lunga vacanza provengono gli innumerevoli mali che funestano l'Italia, mali ignoti al regno di Napoli.

Anche lo stesso papa Giovanni XXII, a quanto pare si era assunto il compito di combattere gli argomenti del *De Monarchia*; ed infatti esiste un suo scritto polemico « *De iurisdictione imperatoris et imperii* », una copia del quale va unita al *De Monarchia* in un codice parigino (3). Ma se anche lo scritto sopraccennato non è di mano di Giovanni XXII, ed è sua semplicemente l'ispirazione, certo invece colla bolla del 1331 « *Ne praetereat* » intendeva di combattere direttamente l'opera del nostro poeta (4).

Ai due Domenicani, Vernani e Da Sarzano, si aggiunse un Agostiano, Agostino Trionfo, nato ad Ancona nel 1243 e morto a Napoli nel 1328. Egli anzi avrebbe preceduto i due Domenicani, se noi volessimo prestar fede alla data del 1320 assegnata al trattato nella prima edizione romana.

---

(1) G. Vernani, o. c. p. 41.

(2) P. Fedele, Per la storia del De Mon., Giorn. Stor. Lett. Ital. v. LVI (a. 28) f. 166-167.

(3) Porta il N. 4683 dei Latini nella Nazionale di Parigi. Non è però il solo che contenga i due trattati uniti. v. Kraus o. c. p. 681, n. 1.

(4) Kraus, o. c. p. 681.

Anche Agostino Trionfo procede con argomenti molto affini a quelli del Domenicano Vernani, sicchè sorge il sospetto che tutti questi avversari di Dante abbiano ricevuto una parole d'ordine. Tuttavia il frate anconitano si eleva sopra i suoi due coetani soprannominati per una certa larghezza di disegno e per un sincero fervore che rende la sua « *Summa de potestate ecclesiastica* » superiore a molti opuscoli di quell' epoca. Egli pure se la prende coi reprobi che non vogliono riconoscere l'autorità della curia papale. « Unde error est pertinacis mentis non credere Romanum Pontificem universalis Ecclesiæ pastorem, Petri successorem et Christi legitimum vicarium supra spiritualia et temporalia universalem non habere primatum; in quem (errorem) quandoque multi labuntur dictae potestatis ignorantia... Multo magis hac duplici causa, sc. humilitate nimia, sive adulatione pestifera, multa subtrahuntur de Christi vicarii dominio et potentia; multi autem curiosa scientia et utinam non elata superbia cupientes ex quibusdam novis videri potius quam videre et sciri potius quam scire..... Huic tamen pestifero morbo salubri remedio providetur, cum a sacræ scripturæ doctoribus varia et diversa conscribuntur, quia enim nullus unquam hominum ita clare locutus est ut in omnibus ab omnibus intelligi possit... ».

Da queste parole si vede che lo scritto era destinato a parare recenti assalti e che l'autore intendeva di spiegare, o meglio di eliminare, le contraddizioni che si incontrano nel Nuovo Testamento invocate tanto dagli scrittori papisti quanto dagli imperialisti.

Il punto di partenza per Agostino Trionfo, come per S. Bernardo di Chiaravalle e per Dante, è l'assioma che ogni potere viene da Dio; ma Agostino soggiunge che il potere dei principi è un *ministèrium* in delegazione, perchè essi agiscono e devono agire secondo gli ordini del papa; e ne abbiamo la prova storica nel fatto che l'autorità dei sette Elettori tedeschi fu appunto delegata dal papa. « Gregorio V al tempo dell'Imperatore Ottone, convocati e interrogati i principi della Germania, istituì i sette Elettori, ufficiali della stessa curia imperiale ». Perchè tedeschi? Perchè erano di Germania i liberatori della Chiesa dalla schiavitù dei Longobardi, perchè i Germani erano devoti alla Chiesa, e perchè infine Gregorio V era di Germania e consanguineo di Ottone.

Il potere papale è l' unico in tutte le cose temporali e spirituali che dipenda direttamente da Dio (Quaestio I, art. 1); il papa è il vicario di Cristo anche per la potestà terrena, giacchè Cristo è Signore di tutte le cose, mentre l' Imperatore scelto deve essere confermato dal papa, a cui spetta, come dominatore più alto, la giurisdizione sull' Impero universale (Quaest. XXXVIII, art. 1) (1).

(1) Potestas temporalis non est immediata a Dio, sed in ministerium potestatis spiritualis est data. (quaest. I, a 1, Dist. III, 8). Kraus, o. c. p. 757 e sg.

Prima di questa conferma e dell'incoronazione l'Imperatore non ha il diritto di esercitare alcun officio (Quaest. XXXIX, art. 2); anzi il papa potrebbe scegliere direttamente l'Imperatore (Quaest. XXXV, art. 1 - Quaest. XXXIX, art. 1), e se non lo fa, ciò dipende dal suo desiderio di non sostenere la fatica dei negozi terreni. Quando l'Imperatore dia un comando contrario al volere del papa, non bisogna ubbidire, perchè il papa può sciogliere i sudditi dal giuramento di fedeltà (Quaest. XLI, art. 4). La scelta e l'incoronazione spettano esclusivamente al Papa, e sta in lui l'arbitrio di rendere l'Impero ereditario o di stabilire principi elettori diversi dai tedeschi, e nulla gli impedisce di deferire l'Impero ad un'altra nazione (Quaest. XLII, art. 3).

L'Impero temporale dipende in tutto dallo spirituale, che è il luminare maggiore (Quaest. XXXVI, art. 2); il papa è qualche cosa di più che un buon angelo, e per mezzo delle somme chiavi tiene il diritto su tutti i membri della Chiesa (Quaest. XX, art. 2). Non è obbligato a risiedere in un luogo determinato, quantunque l'Italia e Roma non *per necessitatem* ma *per congruitatem* siano la residenza più appropriata (Quaest. XXI, art. 1). In quanto a giurisdizione egli è successore di Pietro, in quanto a reale possesso di potenza è successore di Costantino, e perciò gli spetta il dominio e l'uso delle proprietà di tutti i Cristiani, siano ecclesiastici, siano laici (Quaest. CI, art. 4, 5, 7). (1).

Alla sua potestà tutti i fedeli sono soggetti, direttamente o indirettamente, ma i chierici gli sono sottoposti per una *oboedientia principalior, universalior et immediatior* (Quaest. XXII, art. 2). Il papa può abrogare le leggi imperiali (Quaest. XLIV, art. 4); punire tutti i principi anche *in foro exteriori* (Quaest. XLVI, art. 1); a lui spetta la cura di tutto ciò che concerne l'utilità dei popoli e dello Stato; è dovuta obbedienza da tutti persino ad un papa perverso, in quanto che il suo potere non gli vien tolto dai suoi peccati. Egli può bensì rinunziare alla sua dignità, e la Chiesa gli riconosce questo diritto, come nel fatto lo aveva riconosciuto a Clemente I, a Ciriaco, a Marcellino e a Celestino V (2).

---

(1) I, 8 De discipulis Christi dictum est: Nisi qui renuntiaverit omnibus quae possidet, non potest esse meus discipulus. Ergo videtur quod Papa super temporalia potestatem non habeat... Ista fuit instantia Iuliani haeretici... Non est tamen de ratione vitae perfectae et discipulorum Christi nihil temporalium possidere, quum ipsi multa temporalia in comuni haberent... Possidere divitias non ut in eis spes ponatur, sed ut in eis divinum praeceptum impleatur ad praesentis vitae sustentationem, ad pauperum erogationem et virtutum operationem est de ratione vitae Apostolicae.

(2) Queste favole su un papa Ciriaco non mai esistito e sulle rinuncie di Marcellino vanno d'accordo con quelle di Landolfo (o Radolfo) Colonna. La composizione del suo trattato *De iurisdictione imperii*, fissata dal Goldast nel 1260, vien posta dai moderni tra il 1310 e il 1320. Questa data è la più verosimile. perchè l'autore è identico al canonico Carnotense, il cui *Breviarium historiarum ab obitu Christi*, conservato manoscritto e pubblicato sinora solo in excerpta, è dedicato al papa Giovanni XXII. È naturale che si veda in lui un'altra pedina mossa dal battagliero pontefice contro il *De Monarchia* di Dante. Kraus o. c. pag. 738, n. 1.

X. — Marsilio da Padova.

A difesa dell'autorità imperiale contro le esagerate e strane pretese del papa e dei suoi fautori insorge Marsilio da Padova, che riprende la tesi di Dante, ma con un senso maggiore di praticità dà al processo formale della sua dottrina un contenuto reale, evitando così il massimo difetto del metodo scolastico, che costituisce il lato debole del trattato dantesco.

Lodovico il Bavaro dopo la vittoria riportata su Federico d' Austria nella battaglia di Mühldorf (1322) aveva assunto il titolo di Imperatore e come tale era stato riconosciuto dalla maggior parte dei principi tedeschi prima che fosse riconfermato dal pontefice. Avendo cominciato ad esercitare il suo ufficio senza tale conferma, il papa Giovanni XXII gli aveva scagliata la scomunica. Non si turbò l' Imperatore e a sua volta dichiarò il Papa *nemico della pace*. In questa circostanza Marsilio Mainardino da Padova, dotto fisico e medico di gran fama, portò a termine il suo *Defensor Pacis* (2) cominciato a Parigi, perchè dovunque e specialmente in Italia sentivasi il bisogno di un forte potere che mettesse un freno alle lotte interne e riconducesse la tranquillità nell' infelice penisola.

Marsilio si collega direttamente con Dante, sebbene egli non insista sulla necessità di una monarchia universale e parli sempre dell' Impero quale era al suo tempo esteso alla Germania e ad una parte dell' Italia.

Considera però oltre al potere politico dell' Imperatore e a quello religioso del Papa il potere del popolo, vero protagonista della storia d' Italia, di quel popolo che Dante aveva trascurato o aveva identificato col popolo romano, legittimo proprietario dell' Impero, ma che in realtà era persona vana, poichè nella elezione dell' Imperatore non aveva alcuna parte.

Il popolo di Marsilio invece è il popolo che stava creando le nuove forme politiche, e che, avendo coscienza della sua forza, non vuol restar soggetto nè all' Imperatore nè al Papa.

---

(2) Ho seguito l'edizione del Biermann, Francoforte 1614. Il titolo è un po' lungo: Defensor pacis, adversus usurpatam R. Pontificis iurisdictionem Marsilii, de Menandrino Patavini, de re imperatoria et pontificia liber tribus, quas ipse Dictiones appellat, sectus, circa a. D. MCCCXXIV conscriptus.

Il principio del *Defensor Pacis* ricorda i primi capitoli del *De Monarchia*. « Omni regno desiderabilis debet esse tranquillitas in qua et populi proficiunt et utilitas gentium custoditur (pag. 153). Propter hoc etiam Christus suis discipulis pacem optabat persaepe ».

Come Dante non vuol far la parte del servo infingardo, che sotterra il talento e lo lascia infruttuoso, così Marsilio si sforza d'indagare la verità, perchè « magis obligatur intendere cui gratiarum Dator harum rerum intelligentiam inspiravit (pag. 155) » ; e dedica l'opera sua a Lodovico, « cui sanguinis antiquo speciali quasi quodam iure, nec minus singulari heroica indole ac praeclara virtute, insitus et firmatus est amor haereses extirpare, catholicam veritatem omnemque aliam studiosam disciplinam extollere atque servare, vitia caedere, studia propagare virtutum, lites extinguere, pacem seu tranquillitatem ubique diffundere ac nutrire ». Non meno di Arrigo VII, Lodovico il Bavaro si presentava come il dux, il principe destinato a salvare il mondo, estirpando l'eresia e riconducendo la pace.

Anche Marsilio nella esposizione della sua dottrina si appoggia continuamente all'autorità di Aristotele, ma avvicina il suo *imperium* alla *civitas* e al *regnum*, quali erano stati delineati dal grande filosofo greco e quali si presentavano realmente al suo tempo.

Di una monarchia universale, di un *imperium* su tutti i regni egli, come S. Tomaso, non si preoccupa, e tanto meno si preoccupa dell'Impero romano, forma politica ormai tramontata. Lo Stato, quale era dato dall'epoca storica, in cui viveva Marsilio, era il risultato della evoluzione di forme più semplici e minori: dalla *domus* al *vicus*, dal *vicus* alla *vicinia*, dalla *vicinia* alla *civitas*, e infine da questa al *regnum* o all'*imperium*, che è un *regnum* più ampio, è tutta una serie di comunità, sempre più larghe, con una funzione sempre più alta. Ma come la *vicinia* non abbraccia tutte le *domus* e la *civitas* non assorbe tutte le *vicinie*, così il *regnum* non comprende tutte le *civitates;* le comunità maggiori non eliminano, se non in parte, le comunità minori. Comune, repubblica, signoria, regno, impero romano-germanico esistono realmente secundum diversas regiones et tempora (cap. III.) ; l'impero universale invece è un'idealità che potrà diventare un giorno l'ultima forma di umana civiltà, quale era auspicata da Dante, ma per ora questa forma è molto lontana.

Il fine della *civitas* o del *regnum* considerato da Marsilio « velut animata seu animalis natura quaedam » è il viver bene. « Vivere autem ipsum et bene vivere conveniens hominibus est, in duplici modo, quoddam temporale sive mundanum, aliud vero aeternum sive coeleste vocar solitum (pag. 157) ». A tale scopo si esercitano dai cittadini varie professioni ed arti, e per togliere ogni contesa si istituiscono leggi e tribunali. Tre sono gli uffici essenziali in questa *civitas :* la guerra per la sua sicurezza, la giustizia per eliminare le controversie interne, il sacerdozio per l'esercizio della religione. Fra tutte le forme di governo è preferibile la monarchia elettiva, perchè « electi magis voluntariis praesunt eosque disponunt legibus politicis magis quas di-

ximus latas ad commune conferens. Ex quibus patet, quod et in sequentibus amplius apparebit, genus electum principatus praestantius esse non electo (I dictio, cap. IX pag. 165)... Amplius hoc solo modo institutionis habetur principatus optimus. Nam cum expedit optimum esse illorum qui versantur in politica debet enim regulare actus civiles omnium (ibid) ».

E per confermare questa sua opinione ripete più oltre: « Credendum opinor melius esse sempliciter rei publicae propter civilis vitae sufficentiam, monarcham quemcunque futurum per novam electionem statuere quam ipsum per generis successionem assumere » (pag. 179). Che uno solo debba essere il capo lo prova con molti argomenti in buona parte desunti dal *De Monarchia*, e dalla *Politica* di Aristotele.

Se il principe erra, si corregga, e quando sia necessario, si punisca; « si vero excessus (il fallo) principantis magnitudine modicus sit, possibilis evenire frequenter, lege determinandus est, et in eo saepe delinquens principans per convenientem poenam debet arceri » (cap. XVIII). Naturalmente la *communitas civium*, che elegge il suo capo ha pure il diritto di correggerlo e punirlo, se egli non compie rettamente il suo ufficio, allo stesso modo che l'universitas fidelium forma il più alto tribunale nella Chiesa per giudicare qualunque dei suoi membri commetta grave fallo o cada in eresia.

Nello Stato c'è inoltre tutta una gerarchia di ministri che adempiono uffici diversi ed hanno un'autorità diversa, sempre però determinata ed assegnata dal popolo.

Una eguale gerarchia andò costituendosi anche nella comunità dei fedeli: « Petrus, post Christi passionem, ressurretionem et in coelum ascensionem pervenit Antiochiam et ibidem factus fuit episcopus per populum, sicut ex ipsius liquet historia ». I suoi successori stabilitisi in Roma, dopo la donazione di Costantino, si affermarono superiori agli altri vescovi ed infine sopra tutti i principi temporali. Ma v'è assai da dubitare di questo dono, il quale, anche se fosse vero, non avrebbe una portata così larga come sostengono i fautori della somma autorità pontificia. « Ex quodam edicto et dono, quod qúidam dicunt per Constantinum fuisse factum beato Sylvestro romano pontifici. Quod donum seu privilegium illud non habet hoc clare, aut quoniam ex postfactis expiravit, fortasse vel etiam quia invalidum existens, nec ad reliquos mundi principatus, nec in eum, qui Romanorum in omnibus provinciis illius privilegii seu concessionis se virtus extendit ».

Tutto al più al vescovo di Roma Marsilio riconosce un'autorità sopra i sacerdoti di minor grado e sopra tutte le chiese: « Princeps cunctis sacerdotibus totius mundi... super omnes in universo orbe terrarum Dei ecclesias (dict. II cap. 2) »; ma non vede alcuna ragione per cui questa supremazia debba estendersi anche sopra i principi laici.

Gli zelanti sostenitori di questa così detta *plenitudo potestatis* non si accorgono di cadere in un grave errore e di produrre un grande danno alla Chiesa stessa. L'esercizio di un potere coattivo è una vera *praevaricatio*,

una usurpazione di diritti, come *adulterio* era stato chiamato da Dante l'abuso dei beni terreni. La ingerenza dell' autorità religiosa nelle cose dello Stato è la causa precipua del disagio e della discordia in cui vivono i popoli; bisogna dunque estirparla. « Quodque perniciosa pestis haec humanae quieti atque felicitati omni adversans penitus ex eiusdem vitio corruptae radicis reliqua mundi regna fidelium Christianorum maxime posset inficere, ipsam repellere omnium necessariissimum arbitror ». (pag. 188).

I sostenitori di tali stolte pretese o sono ignoranti o ingiusti; e se l'ignoranza può e deve essere corretta, l' ingiustizia non deve restare impunita. Così egli entra nel vivo della questione, che occupa tutta la seconda parte del trattato e corrisponde al terzo libro del *De Monarchia*. Tre sono gli ostacoli maggiori che si frappongono ad una radicale riforma: la violenta opposizione dei vescovi romani, lesi nei loro interessi, la consuetudine di udire e di credere il falso, e infine il livore dei chierici. « Ma io non temo, esclama Marsilio, e dirò con le parole del Salmista: « Dominus mihi adiutor et non timebo quid faciat mihi homo », nelle quali ci par quasi di sentire un'eco delle parole di Dante: « Quid timeam cum Spiritus Patri et Filio coaeternus ait per os David »: « In memoria aeterna erit iustus, ab auditione mala non timebit » ? *(De Monarchia* III, 1).

Per conservare questo illimitato potere papi e vescovi ricorrono alla scomunica ed alle minacce di pene eterne. Donde si arrogano essi questo diritto di punire? Non le decretali, non le parole della Santa Scrittura, non gli esempi di Cristo giustificano la loro condotta; nessun potere coattivo, nessuna giurisdizione contenziosa, nessuna temporale autorità possono pretendere i sacerdoti, se vogliono obbedire alla legge di Cristo; (1) anzi per l'esempio di Cristo dovrebbero rifiutare un tale comando, se a loro venisse offerto spontaneamente.

Al contrario vescovi e chierici, nelle questioni temporali, devono sottoporsi al giudizio coattivo del magistrato, che governa per autorità conferitagli dal popolo.

Marsilio si diffonde a questo proposito in maggiori particolari che Dante, confortando la sua tesi e la sua interpretazione della Scrittura con l' autorità di S. Ambrogio, di S. Crisostomo e di S. Girolamo.

Le due questioni della confessione e della scomunica, appena toccate da Dante nel *De Monarchia* e svolte invece nella *Divina Commedia* coi due noti episodi di Guido da Montefeltro e di Manfredi, occupano tutto il lungo capitolo sesto del *Defensor Pacis*. La conclusione a cui si giunge è che solo

---

(1) Ad observanda praecepta divinae legis poena, vel supplicio temporali, seu praesentis saeculi, nemo Evangelica Scriptura compelli praeciptur. (Quaest. II. concl. 39).

Dio sa leggere nel cuore del penitente e può rimettergli i peccati, (1) e che per la scomunica ci vuole un tribunale, che senta le accuse e la difesa, un tribunale che abbia il diritto di giudicare e di espellere, composto o della comunità intera dei fedeli o della sua parte migliore. Sull' altra quistione del divorzio Marsilio scrisse un apposito opuscolo: *De iurisdictione imperatoris in causis matrimonialibus* », per dimostrare come anche nelle cause matrimoniali soltanto lo Stato ha il diritto di decidere.

Nella disputa sul possesso e sull' uso dei beni ecclesiastici, dibattuta con fervore nel seno stesso della Chiesa, Marsilio parteggia per i fautori dello stato di povertà; ai vescovi ed ai ministri la comunità o una singola persona è obbligata a fornire i mezzi della vita quotidiana (2).

Tale per sommi capi è la dottrina del padovano, e il Villari gli fa torto, quando asserisce che tutto il soggetto del *Defensor Pacis*, è la vecchia lotta tra Impero e Chiesa, che va a finire colla totale sottomissione di questa (3). V'è in questo libro qualche cosa che preannunzia la bufera della riforma protestante, accompagnata dai mutamenti politici che caratterizzano l'evo moderno. Nell'opera di Marsilio senza ambiguità vien riconosciuto il potere del popolo, sorto dalle lotte coi feudatari durante la contesa tra Papato e Impero e dal caos delle controversie comunali. Marsilio difende l' Impero romano dei suoi tempi, e coll' Impero romano difende ogni altro Stato, che viva autarchicamente; il principio della sua dottrina è principio di diritto e di fatto, perchè ormai i regni di Francia, d' Inghilterra, di Castiglia, d'Aragona, di Sicilia e di Napoli per non dire delle signorie e delle numerose repubbliche italiane, provvedevano ai loro interessi indipendentemente dalla Chiesa e dall' Impero.

« Ogni potestà vien da Dio » aveva detto S. Paolo e ripetuto S. Bernardo; « ogni potestà vien dal popolo o dai più valenti che lo rappresentano », sentenzia Marsilio, che dalla storia civile e da quella religiosa trae le prove fondamentali nella sua dottrina. Tanto nelle società antiche quanto nelle moderne, nelle magistrature laiche non meno che nelle ecclesiastiche

---

(1) Ex dictis Sanctorum auctoritatibus atque magistri Ricardi (autore di un libro intitolato *De clavium sacerdotalium potestate*) apparet liquido quod culpam et debitum aeternae damnationis solus Deus peccatori vere paenitenti remittit absque opere sacerdotis praecedente vel interveniente simul. (pag. 206). L' idea si trova già nel *Liber sententiarum* di Pier Lombardo: Solus Deus hominem interius mendat a peccati macula... Non semper sequitur Deus Ecclesiae iudicium quae per surreptionem et ignorantiam interdum iudicat, Deus autem semper iudicat secundum veritatem. Lib. IV, dist. XVIII, p. 333 a e 334 a.

(2) Q. II, conclus. XXX. Episcopis reliquisque ministris evangelicis quae ad alimentum et tegumentum necessarium fuerint saltem quotidianae vitae quae ministrat evangelium multitudo vel persona singularis secundum legem divinam et suam possibilitatem exhibere tenetur, decimas vero vel alterum quid aliud si superfuerit dictorum ministrorum necessitati supplendae nequaquam (pag. 194).

(3) P. Villari, o. c. II, pag. 237.

prevale la forma di elezione cosicchè in ultima analisi il vero legislatore è la *civium universitas*, la quale si assume l'obbligo di affidare l'ufficio ai più degni. E come dà il potere così può toglierlo (1) ».

Per Chiesa (Ecclesia) non si deve intendere il *templum* o i preti e i vescovi *ministrantes in templo;* la Chiesa non è il *summus vontifex*, ma la universallità dei fedeli credenti in Cristo, che esercitano il loro ufficio colla persuasione e non colla coazione, perchè la fede si instilla e non si impone.

Anche nel metodo lo scrittore padovano si stacca dalla scolastica e prelude al moderno metodo critico. Portate innanzi tutte le prove a favore o contro ad una tesi, si conclude a seconda che prevalgono le favorevoli o le contrarie. Si vuol dimostrare, per esempio, quale delle due forme di regno sia la migliore, se la elettiva o la ereditaria? Si enumerano tutti i vantaggi e i danni dell'una e dell'altra e si conclude che il regno elettivo è preferibile all'ereditario.

Lo stesso procedimento si segue anche per dimostrare che nella Sacra Scrittura prevalgono i passi che vietano alla Chiesa possedere beni terreni.

Alcuni principii di Dante e di Marsilio non tardarono a trionfare, primo fra tutti la separazione dei due poteri spirituale e temporale. « Il Papato, dice Labanca, che per tutto il primo evo dell'età cristiana e per gran parte del medio evo era stato possessore esclusivo del divino senza contrasti ed in virtù di tale possesso si era creduto assoluto padrone del cielo e della terra, nel secolo decimo terzo e più ancora nel decimo quarto comincia a perdere tale esclusiva proprietà. E di questo è causa lo stesso Papato, che a nome del divino aveva assunto un eccessivo potere umano.

L'Impero dal canto suo, che fino al secolo decimo quarto aveva partecipato al divino per opera del Papato, cominciati i contrasti, dimanda per sè il divino, indipendentemente dal papa, come un'immediata partecipazione di Dio. « Omnis potestas a Deo », dunque anche la potestà civile come la religiosa. Quali ne furono gli effetti? Il Papato per lo innanzi proprietario del divino si era tenuto solo sovrano legislatore e governatore dell'universo, perchè credeva di possedere solo ciò che v'ha di assolutamente vero nelle leggi umane; ora invece l'Impero cominciava a credere di avere la dignità direttamente da Dio e voleva essere sovrano legislatore e governatore dell'universo. Di tal guisa la quistione filosofica diviene politica, o meglio tutte e due formano una quistione sola, affermando il principe della Chiesa e il principe dell'Impero: « Ego solus sum dominus (2) ».

Dante vide che non era possibile conciliare i due poteri e disse: « Bisogna distinguere la qualità umana dalla papale e imperiale. Per la prima papa e imperatore si riducono ad uno stesso tipo: l'umano; per la seconda sono

(1) Principatus quoque correptionem quamlibet, etiam depositionem, si expediens fuerit. Dict. I, c. 5.

(2) Labanca, Marsilio da Padova. p. 69.

termini irrreducibili e la loro riduzione ad unità bisogna cercarla in Dio. Le due qualità papale ed imperiale, sono ben distinte e come tali devono agire d'accordo in campi diversi.

Accogliendo tale conclusione Marsilio aggiunge, che al di sopra del potere papale ed imperiale sta il potere del popolo, solo capace di tenere in freno i due primi, enunciando in questa dottrina qualche cosa che fa presentire il « Contratto Sociale » del Rousseau.

Era da prevedere che un libro quale il *Defensor Pacis* avrebbe suscitato ire e polemiche. Il giudizio della Chiesa non si fece attendere: Giovanni XXII condanna l'opera riscontrandovi cinque eresie: nella affermazione che la Chiesa non possa tener beni e poteri temporali; che al papa non spetti alcuna autorità sui cittadini; che il popolo abbia il diritto di eleggere e di destituire il papa; che tutti i sacerdoti sono uguali; che il papa non può infliggere pene.

Le polemiche contro il Defensor Pacis cominciarono più tardi (1); ma i limiti dell'opera nostra ci vietano di occuparcene, avendone trattato quanto basta per mettere in maggior luce l' opera di Dante.

(1) Una confutazione (Reprobatio errorum) la scrisse il priore degli Agostiniani Guglielmo de Villana, Cremonese, morto nel 1356.

XI. — **Conclusione.**

Fra Tomaso d'Aquino e Marsilio da Padova corre appena lo spazio di una generazione; in mezzo a loro si erge gigantesca la figura di Dante Alighieri, che nel pensiero filosofico-politico, come nell'arte, segna un'orma incancellabile. Il suo *De Monarchia* è la sintesi poderosa di tutto un sistema politico, le cui parti sono ora sbozzate nel *Convivio*, ora praticamente svolte nella *Divina Commedia*, intesa, com' ebbe a dichiarare egli stesso nella lettera a Can Grande (§ 16) non alla speculazione, ma all' opera (2).

Questo sistema politico non è che la necessaria conseguenza delle idee religiose e dei principii filosofici del poeta: la religione cristiana, predicando l'amore e la fratellanza, invitava, in certo modo, le genti a riunirsi in una sola comunità politica; Gesù Cristo rinunziando ad ogni bene mondano, coll' esempio avea tracciata la via al suo vicario. Ma il Cristiano ortodosso, che trattava teologicamente nel suo poema tutti i punti essenziali della dottrina cattolica per rinsaldare la sua fede, sentiva anche il bisogno di scoprire le ragioni di questa forma politica preconizzata dai profeti della Sacra Scrittura, preparata dall'Impero e dall' unità della Chiesa, simboleggiata dalla veste inconsutile di Cristo; e quando egli credette di ravvisarle nella storia e di trovarle confermate nella filosofia, volle renderle note a quanti ciecamente andavano errando, ed eroicamente si sobbarcò al grave compito e all'alto ufficio.

Allora per la comunità di tutti gli uomini, immaginò uno Stato ideale con un capo potente e giusto al massimo grado, con una guida spirituale, tutta carità ed umiltà, come il divino Maestro. L'idealista passò naturalmente per utopista. In un momento in cui l'Impero crollava, come vecchio scenario e si chiudeva per sempre l'epoca dei suoi grandi fasti, il *De Monarchia*, diventava la più bella epigrafe sepolcrale di questa grande istituzione, che aveva affratellato dapprima i popoli d'Italia e poi quelli dell' Europa occidentale, ed aveva destato venerazione nei barbari, esercitando su loro per lungo tempo un benefico influsso. Per la Chiesa, che stava abdicando alla sua egemonia

---

(2) A. Buscaino-Campo, Giorn. Dant. a. II, p. 349.

temporale, ma non rinunziava al possesso dei beni della terra e al godimento di piaceri mondani, il *De Monarchia*, era inutile avvertimento; e fatalmente segnava il preludio alla grande riforma, che andava maturandosi fuori d'Italia.

Si rimprovera a Dante di aver tenuto gli occhi troppo rivolti al passato e di non aver scorto gli elementi della nuova società politica; accusa molto facile per chi giudica *post eventum*, a sei secoli di distanza, senza riflettere che ogni idea nuova e ogni forma nuova, che venga a sconvolgere l'antico ordine, appare sempre come un'oscura minaccia e un male da deprecarsi, allorquando delle vecchie forme si ricordano solamente i pregi e si dimenticano i difetti.

Tuttavia fu quella di Dante un'utopia strana e risibile?

In quest'anno si è celebrato anche il primo centenario della morte di Napoleone I, e gli storici ci fanno sapere, che nella sua vasta mente e nella sua sterminata ambizione covava l'idea di un grande impero fondato sulla forza con un assoluto predominio della Francia. Recentemente, nel settembre del 1917, Lloyd George, parlando ai rappresentanti dall' Impero britannico, usciva in queste affermazioni: L'idea che un impero non possa essere costituito da parecchie nazioni sta per soccombere sotto i colpi dell'esperienza. L'Impero britannico non è forse un aggregato di nazioni vecchie e giovani?... Il fatto più notevole e significante è che più i popoli giovani alzano la loro voce, più manifestano il loro amore per l'Impero. La nostra epoca è quella dei grandi imperi, ed essi quando sono ben diretti, costituiscono una necessità per la libertà del mondo ». (1).

A noi, cresciuti nella libertà e anelanti ad una pace universale, non sorride troppo l'immagine di un autocrate, per quanto giusto e buono; piacerebbe di più un tribunale supremo, composto degli uomini migliori, eletti (gioisci ombra di Marsilio!) dalla universalità dei cittadini. Con quale delirio di applausi non abbiamo salutato la Lega delle Nazioni! Ed oggi con quanto freddo scetticismo commentiamo i suoi primi atti, lamentiamo la sua inerzia e compiangiamo la sua incapacità e debolezza!

Perciò Dante avrebbe maggior ragione di sorridere alle nostre critiche, perchè almeno una parte dei suoi ideali oggi è fatta realtà. La Chiesa esercita ora il suo ufficio nell'orbita dell'autorità spirituale, senza soffrire pressioni da parte dello Stato in ciò ch'è funzione sua propria; e quantunque a malincuore abbia rinunziato al suo potere temporale, comprende, che le basterebbe a conservare il suo prestigio l'osservanza di quei principii morali che le diedero la vittoria dopo i tre primi secoli di lotta e di martirio. Più i suoi ministri ed i suoi fedeli si lasciano attrarre e traviare dai beni mondani, più corrono rischio di compromettere l'alto valore morale della dottrina cristiana; onde l'ammonimento racchiuso nel *De Monarchia* conserva tutt'ora il suo valore, sebbene la Chiesa si mostri riluttante ad ascoltarlo e seguirlo.

---

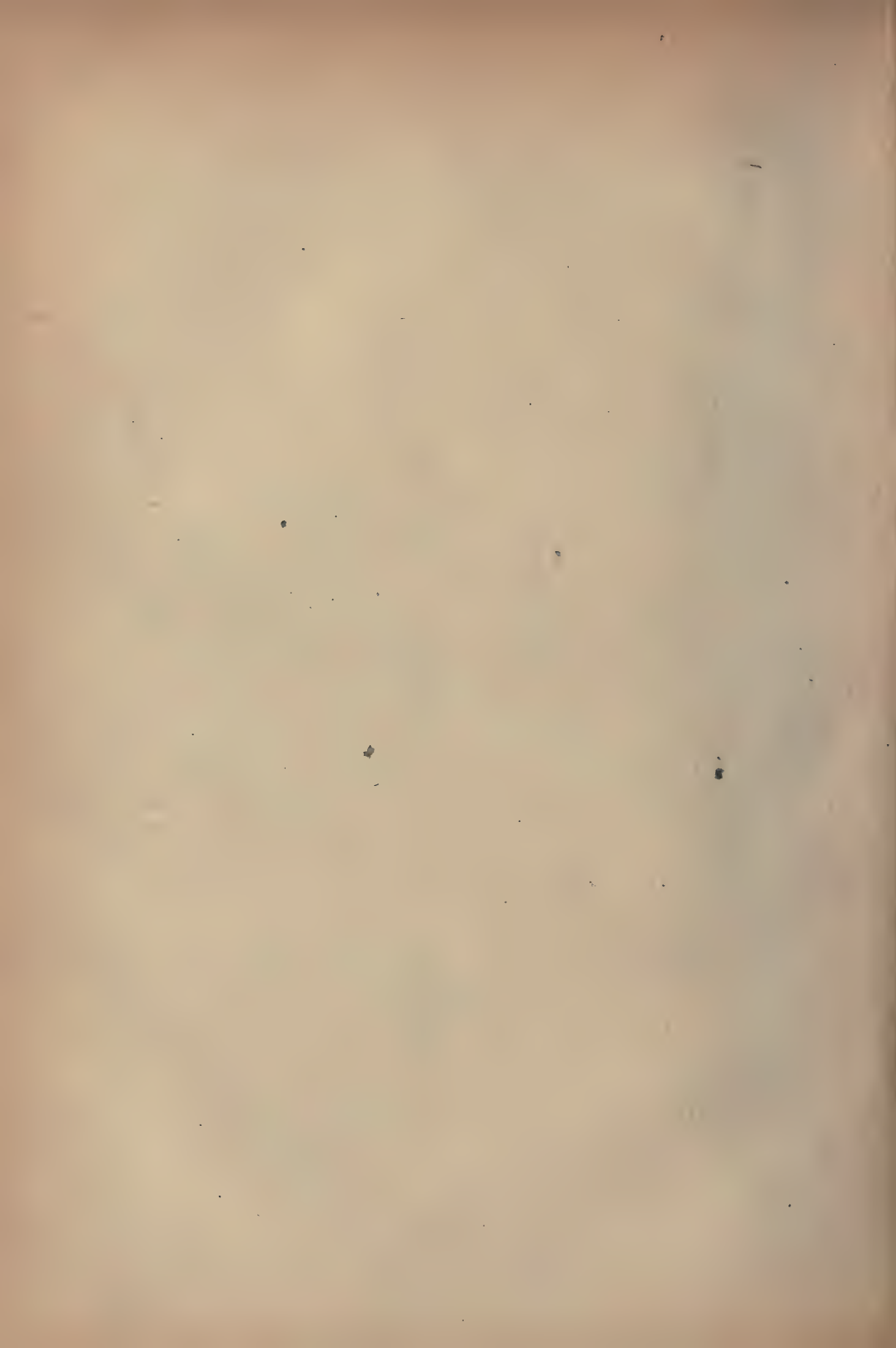
(1) « Corriere della Sera » 8 Settembre 1917.

L' aver propugnato la separazione del potere temporale dallo spirituale, l'aver richiamato la Chiesa alla sua missione di carità non è piccolo merito per Dante; tuttavia non è il solo, nè il più grande. Dante è il primo, o certo uno dei primi, a rivendicare col fatto la libertà di pensiero: non l'autorità del pontefice, del quale pur si protesta devoto figlio, non quella di S. Tomaso, riconosciuto e venerato come uno dei campioni della Chiesa, non il rispetto per S. Pietro, l'apostolo da cui si fa esaminare nella fede, lo trattengono dal dire apertamente le sue ragioni; combattendo contro tutti egli osa scrivere il terzo libro del *De Monarchia*, che per poco non lo privò della pace del sepolcro,facendogli toccare la sorte del *biondo e gentile* Manfredi.

Le pagine dunque del *De Monarchia* per arditezza e profondità di pensiero possono stare accanto al divino poema, anche se la rozza prosa latina non regga al paragone coi versi pieni di luce e d'armonia. Il pensatore e il poeta si completano a vicenda e formano una singolare tempra di artista, in cui il vigore del raziocinio si accoppia all' altezza dell' ispirazione, l' impeto del sentimento con la pacatezza del meditato proposito. La vita stessa di Dante ci offre uno spettacolo di meraviglioso e raro equilibrio, perchè egli si sforzò continuamente di mettere in azione la sua teoria e di praticare quelle virtù che andava esaltando.

Questo esule nel suo vagabondaggio doloroso, nel tumulto delle passioni conservò sempre una mente calma e un giudizio sereno, un cervello pronto a frenare gli slanci del cuore. Quando, misero e privo di ogni aiuto, cercava un rifugio nello studio e un conforto nella poesia, non tanto a sè egli pensava quanto ai fratelli; nelle sue meditazioni ricercava per il popolo cristiano il modo di raggiungere la pace in terra, e riaffermava per Roma il diritto di essere nuovamente la sede dei Cesari e per l' Italia la gloria d'essere il giardino dell' Impero. Tutto ciò che in questa complessa opera di uomo e d' Italiano v' è di personale e di caduco non offusca quello che v'è di universale e di duraturo. Vate egli fu come Virgilio, ed in lui sentiamo ancora il vate. Il suo sogno di poeta, che per noi è presagio ed augurio, diventò per lui lo scopo della sua azione e la ragione della sua arte; sogno grandioso che confortò gli ultimi istanti della sua vita e gli rese più serena e più lieta la morte, facendogli balenare dinanzi allo spirito fuggitivo la visione luminosa di un mondo per opera sua fatto migliore.

PARTE SECONDA

Per il testo latino ho fatto uso delle edizioni critiche di C. Witte (Vienna 1874), di Ed. Moore (Oxford 1904), di L. Bertalot (Friedrichsdorf 1918), e finalmente della recentissima edizione di E. Rostagno (Firenze 1921). Ho conservato il titolo nella forma tradizionale, non solo perchè troppo tardi ebbi il volume edito dal Bemporad, ma anche perchè in una opera di divulgazione, come intende d'esser la mia, mi parve inopportuno andare contro la consuetudine.

LIBER PRIMUS

De necessitate Monarchiae.

I. Omnium hominum, quos ad amorem veritatis natura superior impressit, hoc maxime interesse videtur, ut quemadmodum de labore antiquorum ditati sunt, ita et ipsi posteris prolaborent, quatenus ab eis posteritas habeat quo ditetur. Longe namque ab officio se esse non dubitet, qui publicis documentis imbutus, ad rempublicam aliquid adferre non curat: non enim est lignum quod secus decursus aquarum fructificat in tempore suo, sed potius perniciosa vorago semper ingurgitans, et nunquam ingurgitata refundens. Hoc igitur saepe mecum recogitans, ne

LIBRO PRIMO

Della necessità della Monarchia

I. Sembra che a tutti gli uomini, nei quali una natura superiore ha infuso l'amore della verità, stia soprattutto a cuore affaticarsi per i posteri, affinchè questi si arricchiscano per loro mezzo, come essi hanno fatto tesoro delle fatiche degli antichi. Stia pur certo d'esser lontano dall'ufficio suo chi fornito di dottrina politica non si cura di apportare qualche utilità allo Stato, perciocché non è legno che lungo il corso delle acque fruttifica a suo tempo, ma piuttosto dannosa voragine che inghiotte continuamente senza mai rendere ciò che ha inghiottito. Ripensando più volte meco stesso queste cose, per non essere

---

I. ***publicis documentis imbutus***. Non credo che Dante si ritenesse tale per le cariche sostenute fino al 1300; e per parlare ai principi della terra e ai dignitari della Chiesa ci voleva ben altra esperienza e maggiore autorità. Nel 1300 riconosce che « il nome suo ancor molto non suona » (Purg. XIV, 21).

documentis conserva il significato del verbo *doceo* da cui deriva; insegnamenti esperienza. Tutto il capitolo primo è un' esplicita dichiarazione che non trattasi di un libro d' occasione scritto per tutelare gli interessi di un partito o per affermare la superiorità di un potere su un altro: al bene della Chiesa e dell' Impero sono egualmente rivolti gli occhi e la mente dello scrittore.

lignum quod secus decursus aquarum. Salm. I 3.

fructificat in tempore suo. « Ma del suo nome resta alcuna cosa da recitare e pria del suo significato il quale assai per se medesimo si dimostra: perciocchè ciascuna persona la quale con liberale animo dona di quelle cose le quali egli ha di grazia ricevute da Dio, suole essere meritamente appellato ***Dante*** ». Boccaccio, Cenni su D. Dal Commento, l. 1ª.

de infossi talenti culpa quandoque redarguar, publicae utilitati non modo turgescere, quinimo fructificare desidero, et intentatas ab aliis ostendere veritates. Nam quem fructum ferret ille qui theorema quoddam Eucilidis iterum demonstraret? qui ab Aristotele felicitatem ostensam, reostendere conaretur? qui senectutem a Cicerone defensam, resumeret defensandam? Nullum quippe, sed fastidium potius illa superfluitas taediosa praestaret. Quumque inter alias veritates occultas et utiles, temporalis Monarchiae notitia utilissima sit, et maxime latens, et propter non se habere immediate ad lucrum ab omnibus intentata, in proposito est, hanc de suis enucleare latibulis, tum ut utiliter mundo pervigilem, tum etiam ut palman tanti bravii primus in meam gloriam adipiscar. Arduum quippe opus et ultra vires adgredior, non tam de propria virtute confidens, quam de lumine Largitor is illius, qui dat omnibus affluenter et non improperat.

tacciato un giorno d'aver sotterrato il talento, desidero non solo di crescere vigoroso a pubblica utilità, ma anche dar frutti e dimostrare verità non mai da altri tentate. Infatti quale frutto apporterebbe chi nuovamente cercasse di dimostrare un teorema di Euclide, o tentasse di additare ancora una volta la felicità già fatta conoscere da Aristotele, o riprendesse la difesa della vecchiaia già sostenuta da Cicerone? Certo nessun frutto, ma piuttosto noia e fastidio ne verrebbe dalla sua superflua fatica. Ed essendo fra le altre verità occulte ed utili, utilissima ed assai occulta la conoscenza della Monarchia temporale, negletta però da tutti, perchè non ha in sè un immediato vantaggio, è mio proposito trarla fuori dal suo nascondiglio, sia perchè le mie vigilie riescano di profitto al mondo, sia per riportare primo, con mia gloria, la palma di così grande certame. Arduo compito assumo, superiore alle mie forze, confidando non tanto nella mia virtù quanto nella luce di quel Donatore che a tutti elargisce copiosamente senza rinfacciare.

---

de infossi talenti culpa... La parabola del servo pigro e malvagio « qui unum talentum acceperat et abiens fodit in terram », senza trarre alcun vantaggio dal tesoro affidatogli dal padrone, è narrata da S. Matteo, c. XXV v. 14-30.

publicae utilitati non modo turgescere. Queste e le seguenti parole manifestano in Dante una sicura coscienza del suo valore. Num. XVII 8 (turgidis gemmis).

intentatas ab aliis ostendere veritates. Come si debba intendere questo vanto, che sembrò ad alcuni esagerato, è detto a pag. 41.

Il proemio, meno modesto di quello del Convivio e del De vulgari eloquentia, ci richiama alla memoria i versi:

> L'acqua ch'io prendo giammai non si corse,
> Minerva spira e conducemi Apollo,
> E nove Muse mi dimostran l'Orse. Parad. II, 7-9.

Euclide, famoso geometra del sec. III av. Cr. autore degli Elementi di geometria, adottati nelle nostre scuole medie fino a pochi anni or sono.

ab Aristotele felicitatem ostensam... nell'Etica e nei Politici, due opere che dopo ventitre secoli destano ancora interesse ed ammirazione.

senectutem a Cicerone defensam... nel libro intitolato « Cato major, seu de senectute ».

II. Primùm igitur videndum, quid est quod temporalis Monarchia dicitur, typo ut dicam, et secundum intentionem. Est ergo temporalis Monarchia, quam dicunt Imperium, unicus Principatus et super omnes in tempore, vel in iis et super iis quæ tempore mensurantur. Maxime autem de hac, tria dubitata quæruntur. Primo namque dubitatur et quæritur, an ad bene esse mundi necessaria sit, secundo, an Romanus populus de iure Monarchiæ officium sibi adsciverit et tertio, an auctoritas Monarchæ dependeat a Deo immediate, vel ab aliquo Dei ministro seu vicario. Verum quia omnis veritas, quæ non est principium, ex veritate alicuius principii fit manifesta, necesse est, in qualibet inquisitione habere notitiam de principio, in quod analytice recurratur, pro certitudine omnium propositionum quæ inferius adsumuntur. Et quia præsens tractatus est inquisitio quædam, ante omnia de principio scrutandum esse videtur, cuius virtute inferiora consistant.

II. Innanzi tutto è da vedere che cosa s' intenda per Monarchia temporale figuratamente per così dire e secondo il suo fine. La Monarchia temporale, detta anche Impero, è un principato unico su tutti nel tempo, o in quelle cose e sopra quelle cose che sono misurate dal tempo. Intorno a questa Monarchia si propongono specialmente tre questioni: Prima di tutto si discute e si ricerca, se essa sia necessaria al benessere del mondo; in secondo luogo, se a buon diritto il Popolo Romano siasi arrogato l'ufficio della Monarchia; infine se l'autorità del Monarca dipende immediatamente da Dio o da un ministro o vicario di Dio.
Ma poichè ogni verità, la quale non sia per se stessa un principio, diventa manifesta per mezzo della verità di qualche principio, fa duopo in qualsivoglia ricerca avere conoscenza di quel principio a cui analiticamente si ricorra per accertarsi di tutte le proposizioni che si assumono in seguito. E perchè il presente trattato è appunto una indagine, ci pare di dover indagare il principio in virtù del quale acquistano fondamento le verità minori.

---

propter non se habere immediate ad lucrum. Qualcuno volle scorgere in queste parole una botta ai giureconsulti e decretalisti che badavano più al guadagno che alla giustizia e sono più volte maltrattati. Cfr. Conv. III 11 o, IV, 27, Parad. XI 4-6.

palmam tanti bravii, ricorda il Virgiliano: Primus Idumaeas referam tibi, Mantua, palmas. Georg. III 12.

de lumine Largitoris... Parole di S. Iacopo (I 5); Siquis autem vestrum indiget sapientia postulet a Deo, qui dat omnibus affluenter et non improperat, et dabitur ec.

II. Secondo i precetti della logica si comincia col dare la definizione e l'etimologia della parola, poi segue la partizione e l'accenno al procedimento analitico.

super omnes G. Villani I 40. L'Impero dev'essere sopra ogni signoria temporale.

typo et secundum intentionem. idest. figuratiter. Ethic. Nic., lect 9ª.

ex veritate alicuius principii... Il principio o assioma è la verità che non ha bisogno di dimostrazione, è « il ver primo che l'uom crede ». Parad. II., 45.

necesse est in qualibet inquisitione habere notitiam de principio... Eth. VI, lect. 5ª. Est autem considerandum circa scientiam eorum quæ demonstrantur, quod ipsius scientiæ quæ est circa demonstrabilia necesse est esse quædam principia; quod ex hoc patet quod scientia est cum ratione demonstrativa procedente ex principiis in conclusiones.

inquisitio, è termine della logica aristotelica passato nella scolastica per designare una indagine condotta con metodo scientifico. (Eth. III 3, 12).

(III). Est ergo sciendum, quod quædam sunt, quæ nostræ potestati minime subiacentia speculari tantummodo possumus, operari autem non: velut mathematica, physica et divina. Quædam vero sunt, quæ nostræ potestati subiacentia, non solum speculari, sed etiam operari possumus: et in his non operatio propter speculationem, sed hæc propter (operationem) illam adsumitur, quoniam in talibus operatio est finis. Quum ergo materia præsens politica sit, imo fons atque principium rectarum politiarum, et omne politicum nostræ potestati subiaceat, manifestum est, quod materia præsens non ad speculationem per prius, sed ad operationem ordinatur. Rursus, quum in operabilibus principium et causa omnium sit ultimus finis, — movet enim primo agentem — consequens est, ut omnis ratio eorum quæ sunt ad finem ab ipso fine sumatur. Nam alia erit ratio incidendi lignum propter domum construendam, et alia propter navim. Illud

(III). Pertanto bisogna sapere che vi sono cose non soggette affatto al nostro potere, che noi siamo in grado di studiare, ma non di operare, come la matematica, la fisica, la teologia. Ve ne sonó poi alcune che, sottostando alla nostra facoltà, possiamo non solo indagare ma anche operare; ed in queste non si compie l'azione per l'indagine, ma l'indagine per l'azione, perchè in tali cose l'operare è il fine. Perciò essendo il presente argomento politico, anzi fonte e principio di rette forme politiche, e sottostando ogni azione politica al nostro potere, è manifesto che l'argomento presente spetta non tanto alla teoria quanto alla pratica. Inoltre, essendo nelle cose operabili causa e principio di tutto il fine ultimo — esso infatti dà il moto primieramente a chi opera — ne consegue che ogni ragione delle cose ordinate ad un fine deriva dal fine stesso, e perciò una sarà la ragione di tagliare il legno per la costruzione d'una casa ed un'altra per la costruzione d'una nave.

(III). Questi concetti preliminari ricorrono più volte in Aristotele ed in S. Tomaso. Cfr. Ad Eth. Nic. I, 1 lect. 2ª: Sciendum est autem quod Politicam dicit (Aristoteles) esse principalissimam, non sempliciter sed in genere activarum scientiarum, quæ sunt circa res humanas, quarum ultimum finem Politica considerat. Ibid. lect. 14ª: Politica enim ad hoc præcipuum studium adhibet ferendo leges et præmia et poenas adhibendo ut faciat cives bonos et operatores bonorum. Quod est operari secundum virtutem. Eth. X, lect. 11ª: sic enim per vitam politicam quærimus eam quasi alteram existentem ab ipsa. Hæc est enim felicitas speculativa ad quam tota vita politica videtur ordinata, dum per pacem quæ propter ordinationem vitae politicæ statuitur et conservatur, datur hominibus facultas contemplandi veritatem.

Anche Cicerone (De offic. II, 1) aveva affermato che l'uomo è destinato ad operare e che il sapienté non è colui per il quale, al dire di Lucrezio « nil dulcius est, bene quam munita tenere Edita doctrina sapientum templa serena », ma chi scende nella lotta e porta nella vita attiva la sua dottrina e la sua volontà. Tale fu Dante, uomo di forti passioni e di inflessibile volontà, uomo di pensiero e di azione.

igitur, si quid est, quod sit finis universalis civilitatis humani generis, erit hic principium, per quod omnia quae inferius probanda sunt, erunt manifesta sufficienter. Esse autem finem huius civilitatis et illius, et non esse unum omnium finem arbitrari stultum est.

III. (IV) Nunc autem videndum est, quid sit finis totius humanae civilitatis; quo viso, plus quam dimidium laboris erit transactum, iuxta Philosophum *ad Nicomachum*. Et ad evidentiam eius quod quaeritur advertendum, quod, quemadmodum est finis aliquis ad quem natura producit pollicem, et alius ab hoc ad quem manum totam, et rursus alius utroque ad quem brachium, aliusque ab omnibus ad quem totum hominem; sic alius est finis ad quem singularem hominem, alius ad quem ordinat domesticam communitatem, alius ad quem viciniam, et alius ad quem civitatem, et alius ad quem regnum, et denique ultimus ad quem universaliter genus humanum Deus aeternus arte sua, quae natura est, in esse producit. Et hic

Se v'è dunque qualche cosa che sia il fine della civiltà universale del genere umano, questa costituirà il principio, per cui si renderanno sufficientemente manifeste tutte le altre verità, che in seguito si dovranno dimostrare. Ammettere poi che ci sia un fine di questa o di quella civiltà senza che ce ne sia uno di tutte insieme, è da stolti.

III. (IV) Ed ora dobbiamo vedere quale sia il fine di tutta la civiltà uman; visto il quale, avremo compiuto più che metà dell' opera secondo il Filosofo nell' Etica a Nicomaco. A dimostrazione di quello che cerchiamo, devesi notare, che come v'è un fine a cui la natura produce il pollice, un altro diverso dal primo a cui produce tutta la mano, ed un altro diverso dai primi due a cui produce il braccio ed infine uno diverso da tutti a cui produce l'uomo; così uno è il fine a cui ordina il singolo uomo, un altro a cui ordina la famiglia, un terzo a cui ordina la vicinanza ed un quarto a cui ordina il regno; e finalmente v'è un fine ultimo a cui Dio eterno, per mezzo dell'arte sua, che è la natura, produce in essere il genere umano nella sua universalità. dal primo a cui produce tutta la mano

---

III. (IV) *quo viso plus quam dimidium* etc. Eth. Nic. I, 7, (antiqua translatio): Videtur plus quam dimidium totius esse principium, trasformatosi nel nostro proverbio: Chi ben principia è alla metà dell' opera.

est finis aliquis ad quem natura producit pollicem etc. sembrano un'esplicazione delle parole di S. Paolo ai Romani (VII, 4) così tradotte da Bartolomeo da S. Concordio. « Siccome in un corpo noi avemo molte membra e non tutte hanno un' opera... » Più sinteticamente le stesse idee sono espresse nel Convivio (IV v.): « Il fondamento radicale della imperiale maestà, secondo il vero, è la necessità della umana civiltà, che a uno fine è ordinata, cioè a vita felice; alla quale nullo per sè è sufficiente a venire senza l' aiuto di alcuno; conciossiacosachè l' uomo abbisogna di molte cose, alle quali uno solo satisfare non può. E però dice il Filosofo che l' uomo naturalmente è compagnevole animale, e siccome l' uomo a sua sufficienza richiede compagnia domestica di famiglia, così una casa a sua sufficienza richiede una vicinanza, altrimenti molti difetti sosterrebbe, che sarebbero impedimento di felicità. E perocchè una vicinanza non può a sè in tutto satisfare, conviene a satisfacimento essere la città. Anche la città richiede alle sue arti e alla sua difensione avere vicenda e fratellanza colle circonvicine cittadi, e però fu fatto il regno ». Per l' ordine delle comunità sociali cfr. pure Cic. De off. I 53.

quaeritur tanquam principium inquisitionis directivum. Propter quod sciendum primo, quod Deus et natura nil otiosum facit: sed quidquid prodit in esse, est ad aliquam operationem. Non enim essentia ulla creata ultimus finis est in intentione creantis, in quantum creans, sed propria essentiae operatio. Unde est, quod non operatio propria propter essentiam, sed haec propter illam habet ut sit. Est ergo aliqua propria operatio humanae universitatis, ad quam ipsa universitas hominum in tanta multitudine ordinatur ad quam quidem operationem nec homo unus, nec domus una, nec una vicinia, nec una civitas, nec regnum particulare pertingere potest. Quae autem sit illa, manifestum fiet, si ultimum de potentia totius humanitatis appareat. Dico ergo, quod nulla vis a pluribus specie diversis participata, ultimum est de potentia alicuius illorum. Quia cum illud, quod est ultimum tale, sit constitutivum speciei, sequeretur, quod una essentia pluribus speciebus esset specificata; quod est impossibile. Non est ergo vis ultima in homine ipsum esse simpliciter sumptum; quia etiam sic sumptum ab elementis participatur,

Questo fine appunto ricercasi come principio direttivo della indagine. Però bisogna sapere che Dio e la Natura non fanno nulla di ozioso, ma tutto ciò che viene in essere, viene per qualche funzione; poichè nessun ente creato è il fine ultimo nell'intenzione di chi crea in quanto crea, ma l'operazione propria di quell'ente. Ond'è che non l'operazione per l'ente, ma questo per quella ha ragione d'esistere. V'è pertanto una operazione propria dell'umanità intera, a cui essa è ordinata nella moltitudine degli uomini; alla quale operazione non riesce nè un solo uomo, nè una sola famiglia, nè una sola vicinanza, nè una sola città, nè un regno particolare. Quale sia questa operazione si renderà evidente, quando appaia manifesto l'estremo limite della potenza di tutta l'umanità. Dico dunque che nessuna potenza, alla quale prendono parte più individui differenti per specie, forma il sommo della potenza in taluno di loro; perchè, essendo questo sommo limite carattere della specie, ne seguirebbe che una sola essenza sarebbe specificata per più specie; ciò ch'è impossibile. Non sta dunque la potenza ultima dell'uomo nell'esser preso semplicemente per se stesso; giacchè anche così preso partecipa di

---

Deus et natura nil otiosum facit, cfr. lib. III 2. Deus et natura nihil faciunt frustra nec sine causa. Arist. De coelo I, 4.

essentia. L'essenza o natura di una cosa è espressa nella sua definizione specifica, (che risponde alla domanda quid?) onde si dice pure quidditas, italianamente quiddità, quiditate. Parad. XX 92, XXIV 66.

ultimus finis est... propria essentiae operatio. Eth. Nic. I, lect. 2ª Quicunque finis est talis quod alia volumus propter se ipsum et non propter aliquid aliud, ille finis non solum est bonus sed optimus...

Concludit ergo (Aristol.) primo ex dictis quod necessaria est homini, ex quo est aliquis optimus finis rerum humanarum, cognitio eius (sott. finis) quia habet magnum incrementum ad vitam, idest multum auxilium confert ad totam vitam humanam. E tali parole Dante aveva letto anche nel De finibus di Cicerone l. I,

una vicinia (ital. vicinanza) non comprende, come crede il Passerini, i popoli finitimi ma le famiglie vicine, costituenti un quartiere, una parrocchia, una fratria greca.

nec esse complexionatum, quia hoc reperitur et in mineralibus: nec esse animatum, quia sic et in plantis: nec esse apprehensivum, quia sic et a brutis participatur: sed esse apprehensivum per intellectum possibilem; quod quidem esse nulli ab homine alii competit, vel supra vel infra. Nam etsi aliae sunt essentiae intellectum participantes non tamen intellectus earum est possibilis ut hominis, quia essentiae tales species quaedam sunt intellectuales et non aliud: et earum esse nihil aliud est, quam intelligere, quod est [esse] sine interpolatione; aliter sempiternae non essent. Patet igitur quod ultimum de potentia ipsius humanitatis est potentia sive virtus intellectiva. Et quia potentia ista per unum hominem, seu per aliquam particularium communitatum superius distinctarum tota simul in actum reduci non potest, necesse est multitudinem esse in humano genere, per quam quidem tota potentia haec actuetur; sicut necesse est mul-

elementi: non nell'essere complessionato, perchè questo trovasi anche nei minerali; non nell'essere animato, perchè tali sono pure le piante; non nell'essere conoscitivo, perchè di questa dote partecipano pure i bruti; ma nell'essere conoscitivo per mezzo dell'intelletto possibile; la qual cosa non compete ad alcun altro diverso dall'uomo nè al di sopra nè al di sotto di lui. Perchè sebbene vi siano degli enti forniti d'intelletto, tuttavia il loro intelietto non è possibile come quello dell'uomo, perchè tali enti non formano null'altro che delle specie intellettuali e l'essere loro non è altro che intendere, cioè essere senza interruzione, altrimenti non sarebbero eterne. È dunque manifesto che l'estremo limite della potenza dell'umanità stessa è la potenza ovvero la virtù intellettiva. E giacchè questa potenza non si può tutta ridurre in atto per mezzo di un sol uomo o per una delle singole comunità sopradette, è necessario che vi sia nel genere umano una grande quantità di uomini per mezzo dei quali si ponga in atto tutta questa potenza; allo

---

esse complexionatum. Cfr. De aqua et terra c. XVIII. Complessione è la virtù degli elementi legati in un corpo. Conv. IV, 21: Pittagora volle che tutte (le anime) fossero d'una nobiltà non solamente le umane, ma colle umane quella degli animali bruti e delle piante e le forme delle miniere: e disse che tutta la differenza era delle corporali forme.

per intellectum possibilem. La filosofia scolastica distingueva due intelletti: l'agente e il possibile. Intellectus agens est qui rerum a sensu perceptarum species intelligibiles in intellectum possibilem imprimit; intellectus possibilis seu passibilis est qui per species ab agente impressas intelligit... et reducitur per species rerum sensibilium in actum. Thom. Aquin. Summa th. I Quaest. x, a. 10; 1, Quaest. 76 a. 1; II II 50, 5. E già Scoto (IV dist. 45, quaest 1) aveva detto: Nullus intellectus intelligit nisi intellectus possibilis quia agens non intelligit. Per questa doppia attività intellettuale è della massima importanza il passo del Purg. (XXV v. 61 e segg.) a cui può servire di commento il cap. 21 del trattato quarto del Convivio.

sine interpolatione: interpolare per interrompere è d'uso volgare.

A spiegazione di tutto passo ricorda i versi:

> Queste sustanzie, poichè fur gioconde
> Della faccia di Dio, non volser viso
> Da essa, da cui nulla si nasconde;
> Però non hanno vedere interciso
> Da nuovo obbietto.

Parad. XXIX, 76 segg.

titudinem rerum generabilium, ut potentia tota materiae primae semper sub actu sit: aliter esset dare potentiam separatam; quod est impossibile. Et huic sententiae concordat Averrois in commento super iis quae *de Anima*: potentia etiam intellectiva, de qua loquor, non solum est ad formas universales, sive species, sed etiam per quandam extensionem ad particulares. Unde solet dici, quod intellectus speculativus extensione fit practicus: cuius finis est agere atque facere. Quod dico propter agibilia, quae politica prudentia regulantur, et propter factibilia quae regulantur arte; quae omnia speculationi ancillantur tanquam optimo, ad quod humanum genus Prima Bonitas in esse produxit. Ex quo iam innotescit illud *Politicae*, intellectu scilicet vigentes aliis naturaliter principari.

IV (v). Satis igitur declaratum est, quod proprium opus humani generis totaliter accepti est actuare semper totam potentiam intellectus possibilis, per prius ad speculandum, et secundario propter hoc ad operandum per suam extensionem. Et quia, quemadmodum est in parte, sic est in toto, et in homine particulari contingit quod sedendo et quiescendo prudentia et sapientia ipse perficitur, patet, quod genus hu-

stesso modo come è necessaria una moltitudine di cose generabili, affinchè sia in atto tutta la potenza della materia prima, altrimenti si darebbe una potenza separata dall'atto; la qual cosa è impossibile. E in questo s'accorda Averrois nel Commento al libro Dell'anima. La potenza intellettiva, della quale parlo, non solo si dirige alle forme universali o alle specie, ma per estensione anche alle forme particolari. Onde suol dirsi che l'intelletto speculativo per estensione diventa pratico, del quale è fine agire e fare. E intendo parlare delle cose agibili, che si regolano con la prudenza politica, e delle fattibili che si regolano coll'arte; e tutte sono ancelle della speculazione, come della migliore facoltà a cui il Primo Amore produsse in essere il genere umano. Da ciò acquista ormai luce quello che leggesi nei Politici « che gli uomini forti d'intelletto sono per natura dominatori degli altri ».

IV (v). È stato dimostrato abbastanza che operazione propria del genere umano, preso nel suo insieme, è di attuare sempre tutta la potenza dell'intelletto possibile in primo luogo per speculare e in secondo luogo per operare col suo mezzo per estensione. E perchè, come nella parte, così avviene nel tutto, e nell'uomo particolare avviene che sedendo e riposando in quiete si perfezioni in sapienza e prudenza, è chiaro che il genere umano in quiete

---

Cfr. Arist. De anim. III, tr. 15. In his quae sunt sine materia idem est intelligens et quod intelligitur.

Averrois o Averroè, « che il gran commento feo », (Inf. IV, 144) è l'arabo Ibn-Roschd, nato a Cordova nel 1126 e morto nel 1198, autore di molte opere mediche e filosofiche. Cfr. Arist. De anima III, 172 segg. e Metaphys. I, s. (Ant. transl.) Experentia singulorum est cognitio, ars vero universalium.

agere et facere. L'*operatio* si suddivide in *actio* e *factio*; l'*actio* sta nel videre intelligere, velle, la *factio* sta nell'operare su materia. A meglio intendere il pensiero di Dante valgono le parole di S. Tomaso: (Eth. Nic I, lect. 1ª): Circa principium considerandum est quod duo sunt principia humanorum actuum, scilicet intellectus seu ratio et appetitus, quae sunt principia moventia, ut dicitur in tertio De anima. In intellectu autem vel ratione consideratur speculativum et practicum. In appetitu autem rationali consideratur electio et executio. Omnia autem ista ordinantur ad aliquod bonum sicut in finem, nam verum est finis speculationis. Quantum ergo ad intellectum speculativum ponit doctrinam per quam transfuditur

manum in quiete sive tranquillitate pacis ad proprium suum opus, quod fere divinum est, iuxta illud: « Minuisti eum paulo minus ab angelis », liberrime atque facillime se habet. Unde manifestum est, quod pax universalis est optimum eorum quae ad nostram beatitudinem ordinantur. Hinc est quod pastoribus de sursum sonuit non divitiae, non voluptates, non honores, nec longitudo vitae, non sanitas, non robur, non pulchritudo, sed pax. Inquit enim coelestis militia: « Gloria in altissimis Deo et in terra pax hominibus bonae voluntatis ». Hinc etiam « Pax vobis », Salus hominum salutabat. Decebat enim summum Salvatorem summam salutationem exprimere. Quem quidem morem servare voluerunt discipuli ejus, et Paulus in salutationibus suis, ut omnibus manifestum esse potest.

(VI) Ex iis ergo quae declarata sunt patet, per quod melius, imo per quod optime genus humanum pertingit ad opus proprium. Et per consequens visum est propinquissimum medium per quod itur in illud, ad quod velut

o in tranquillità con la maggior libertà e facilità attende al proprio ufficio, che è quasi divino, secondo il detto del Salmo «Lo facesti poco inferiore agli angeli». Da ciò si rende palese che la pace universale è la migliore delle cose che sono ordinate alla nostra beatitudine. È per questa ragione che dall'alto risonò ai pastori non la parola di ricchezza, di onori, di lunga vita, di sanità, di robustezza, di bellezza, ma di pace; infatti la celeste milizia cantò: Gloria a Dio nell'altissimo e pace in terra agli uomini di buona volontà! Per questa ragione la Salute degli uomini salutava con le parole: Pace a voi! e conveniva al Sommo Salvatore usare il maggior saluto; costume che vollero conservare i suoi discepoli e Paolo nei suoi saluti, come tutti possono convincersene.

(VI) Da quanto è stato dichiarato, appare chiaro come meglio, anzi ottimamente, il genere umano esplica l'opera propria, e per conseguenza si è visto il mezzo più immediato col quale si arriva a ciò che è l'ultimo fine

---

scientia a magistro in discipulum; quantum vero ad intellectum practicum ponit artem quae est recta ratio factibilium. Eth. (Magna mor.) I 35: Circa actionem itaque et quae in agendo posita sunt, prudentia, circa facturam et quae in faciendo posita sunt, ars.

Ex quo illud innotescit... Con queste parole S. Tomaso dà principio al suo commento alla Metafisica: Quando aliqua plura ordinantur ad unum oportet unum eorum esse regulans sive regens, et alia regulata sive recta... Omnes autem scientiae et artes ordinantur in unum, scilicet ad hominis perfectionem, quae est eius beatitudo. Unde necesse est, quod una earum sit aliorum omnium rectrix, quae nomen Sapientiae recte indicat. Nam sapientis est alios ordinare etc. Cfr. Polit. I, 5, 6.

IV. (V) *per suam extensionem,* per la quale da speculativo l'intelletto si fa pratico.

sedendo et quiescendo. Arist. in sedendo et quiescendo anima fit prudens. Phys. VII, c. 20.

ad proprium suum opus... ultima perfectio hominis est ut sit perfectus per scientias speculativas et haec est sibi ultima felicitas et sempiterna vita. Averr. ad Arist. Phys. I.

Minuisti. Salmo VIII 6; e S. Paolo agli Ebrei, II 7.

Gloria in altissimis S. Luca, II, 14.

Pax vobis! Matt. X, 12. Giov. Ev. XX, 21-25. Paolo Epist. ai Romani I 7.

in ultimum finem, omnia opera nostra ordinantur, quod est pax universalis, quae pro principio rationum subsequentium supponatur; quod erat necessarium, ut dictum fuit, velut signum praefixum, in quod quicquid probandum est, resolvatur, tanquam in manifestissimam veritatem.

V (VII). Resumentes igitur quod a principio dicebatur, tria maxime dubitantur, et dubitata quaeruntur circa Monarchiam temporalem, quae communiori vocabulo nuncupatur Imperium: et de his, ut praedictum est, propositum est sub assignato principio inquisitionem facere secundum iam tactum ordinem. Itaque prima quaestio sit: utrum ad bene esse mundi Monarchia temporalis necessaria sit. Hoc equidem, nulla vi rationis vel auctoritatis obstante, potissimis et patentissimis argumentis ostendi potest; quorum primum ab auctoritate Philosophi assumatur de suis *Politicis*. Asserit enim ibi venerabilis eius auctoritas, quod, quando aliqua plura

a cui sono ordinate tutte le nostre opere, cioè la pace universale, che si ammette come principio dei ragionamenti fatti in appresso. Questo era necessario stabilire, come è stato detto, quale segno prefisso a cui si ricorre come a verità patentissima, per tutto quello che si deve dimostrare in seguito.

V (VII). Riassumendo dunque quello che si diceva sin da principio, tre sono specialmente i dubbi e le questioni intorno alla Monarchia temporale, chiamata più comunemente Impero: e di queste, come si è detto dinanzi, è mio proposito fare indagine, partendo dal principio posto, secondo l'ordine accennato. Perciò la prima questione sarà, se al benessere del mondo sia necessaria la Monarchia temporale. Questo si può dimostrare con validissimi e chiarissimi argomenti, non ostando alcuna forza di ragione nè di autorità. Il primo degli argomenti prendiamolo dall'autorità del filosofo nei suoi Politici, poichè qui asserisce la veneranda sua autorità, che quando più cose sono ordinate ad un solo fine, conviene che una sola regga e guidi e le altre siano rette e guidate.

---

quae comuniori vocabulo nuncupatur Imperium. Vedi la nota al c. III.
de suis Politicis. I Politici di Aristotele sono citati già nel Convivio (IV, 4). Aristotele è detto da D. « il maestro di coloro che sanno » (*Inf.* IV, 131); maestro e duca de la ragione umana (Conv. IV, 6); maestro de la nostra vita (Conv. IV, 23).

quando aliqua plura.... Cfr. Conv. IV, 4: « Quando più cose ad uno fine sono ordinate, una di quelle conviene essere regolante ovvero reggente e tutte le altre rette e regolate da quella ». Con queste parole comincia anche il proemio di S. Tomaso alla Metafisica, sopra citato, dove al verbo semplice è sostituita la frase *esse regulans sive regens.* E S. Tomaso aggiunge: quod quidem patet in unione animae et corporis.

ordinantur ad unum, oportet unum eorum regulare seu regere, alia vero regulari seu regi; quod quidem non solum gloriosum auctoris nomen facit esse credendum, sed ratio inductiva. Si enim consideremus unum hominem hoc in eo contingere videbimus: quia quum omnes vires eius ordinentur ad felicitatem, vis ipsa intellectualis est regulatrix et rectrix omnium aliarum, aliter ad felicitatem pervenire non potest. Si consideremus unam domum, cuius finis est, domesticos ad bene vivendum praeparare, unum oportet esse qui regulet et regat, quem dicunt patremfamilias aut eius locum tenentem, iuxta dicentem Philosophum: « Omnis domus regitur a senissimo ». Et hujus, ut ait Homerus, est regulare omnes et leges imponere aliis; propter quod proverbialiter dicitur illa maledictio: « Parem habeas in domo »! Si consideremus vicum unum, cuius finis est commoda tam personarum quam rerum auxiliatio, unum oportet esse aliorum regulatorem, vel datum ab alio, vel ex ipsis praeeminentem, consentientibus aliis; aliter ad illam mutuam sufficientiam non solum non pertingitur, sed aliquando pluribus

E questo ce lo rende credibile non solo il glorioso nome dell'autore, ma anche la ragione induttiva. Se noi di fatto consideriamo un solo uomo, vediamo che in lui questo si avvera, perchè mentre tutte le forze sue sono ordinate per la felicità, la forza intellettuale è la regolatrice e rettrice di tutte le altre; senza di che non potrebbe giungere a felicità. Se consideriamo una sola casa, il cui fine è quello di preparare i famigliari a vivere bene, è necessario che uno solo la guidi e regga, quello che chiamasi padre di famiglia o chi tiene il suo posto, secondo le parole del Filosofo: Ogni casa è retta dal più anziano. Ed è ufficio suo, come asserisce Omero, di regolare tutti ed imporre leggi; per questo corre come proverbio quell'imprecazione: Che tu abbia in casa uno pari! Se consideriamo una contrada, il cui fine è un facile aiuto tanto di persone quanto di cose, conviene che uno sia il regolatore, o stabilito da altri o quello che tra loro prevale per altrui consenso: altrimenti non si raggiunge la mutua sufficienza; che se talvolta

* *si consideremus unum hominem*. Thom. in Eth. I, l. 10ª « Et quia melioris potentiae melior est operatio, ut supra dictum est, consequens est quod operatio optima hominis sit operatio eius quod est in homine optimum. Et hoc quidem secundum rei veritatem est intellectus.... Ibid. optima operatio inter operationes humanas est speculatio veritatis.

Omnis domus... Arist. Pol. I, 7. Reputo necessario riportare qui le parole del Comm. di S. Tomaso: « Quia omnis domus regitur ab aliquo antiquissimo sicut a patrefamilias reguntur filii. Et exinde contingit quod etiam tota vicinia, quae erat instituta ex consanguineis, regebatur propter cognationem ab aliquo qui erat principalis in cognatione sicut civitas regitur a rege. Unde Homerus dixit quod unusquisque uxori et pueris suis instituit leges sicut rex in civitate. Ideo autem hoc regimen a domibus et vicis processit ad civitates quia diversi vici sunt sicut civitas dispersa in diversas partes..... Sic ergo patet quod regimen regis super civitatem vel gentem processit a regimine antiquioris in domo vel vico ». Omero parla dei soli Ciclopi non di tutte le genti (Od. IX, 106, 144 145), ma l'errore, come si vede, D., che non era in grado di controllare il testo greco, lo deriva da S. Tomaso. Cfr. Chistoni, La seconda fase del pensiero dantesco, p. 32, nota.

Parem habeas in domo. Donde trae D. questo proverbio o questa imprecazione? Il suo significato è: Che in casa tua ci sia uno che voglia comandare al pari di te, perchè allora ci sarà in essa discordia e rovina.

praeeminere volentibus, vicinia tota destruitur. Si vero unam civitatem, cuius finis est bene sufficienterque vivere, unum oportet esse regimen; et hoc non solum in recta politia, sed etiam in obliqua; quod si aliter fiat, non solum finis vitae civilis amittitur, sed etiam civitas desinit esse quod erat. Si denique unum regnum particulare, cuius finis est qui civitatis, cum maiore fiducia suae tranquillitatis, oportet esse regem unum, qui regat atque gubernet; aliter non modo existentes in regno finem non adsecuntur, sed etiam regnum in interitum labitur; iuxta illud infallibilis Veritatis: « Omne regnum in seipsum divisum desolabitur ». Si ergo sic se habet in his et in singulis, quae ad unum aliquod ordinantur, verum est quod assumitur supra. Nunc constat quod totum humanum genus ordinatur ad unum, ut iam praeostensum fuit; ergo unum oportet esse regulans, sive regens: et hoc Monarcha sive Imperator dici debet. Et sic patet quod ad bene esse mundi necesse est Monarchiam esse sive Imperium.

più persone vogliano spadroneggiare, tutta la contrada va in rovina. Se poi consideriamo una città, il cui fine è vivere bene sì da bastare a se stessa, conviene che uno sia il reggimento e questo non solo in una forma retta ma anche in una obliqua. Che se diversamente avvenisse, non solo si perverte il fine della vita civile, ma anche la città finisce di esser quello che era. Se infine si prende in considerazione un regno particolare, il cui fine è lo stesso della città, ma con maggiore fiducia della sua tranquillità, uno conviene che sia il re che regge e governa; altrimenti i sudditi non solo non conseguono il fine, ma anche il regno cade in rovina, giusta quelle parole dell'infallibile Verità: « Ogni regno diviso in se stesso sarà desolato ». Se dunque le cose stanno così in queste comunità e nelle singole che sono ordinate ad un unico scopo, è vero quello che si è ammesso più sopra. Ora consta che tutto il genere umano è ordinato ad un fine, come prima s'è dimostrato sicchè conviene che uno solo guidi e regga e questo dev'esser detto Monarca o Imperatore. Così è manifesto che al benessere del mondo è necessaria la Monarchia o l'Impero.

---

bene sufficienterque vivere. Arist. Eth. I, 4. Con parola derivata dal greco noi diciamo Stato *autarchico*.

in recta politia... et in obliqua. Si attiene D. alla divisione aristotelica, accolta dalla Scolastica. Tre forme di reggimento giusto o retto: Regno. Ottimati, Politia o Democrazia, a cui si contrappongono tre forme oblique o depravate. Tirannide, Oligarchia, Demagogia (che D. chiama Democrazia).

Si unum... sottint. consideremus.

Omne regnum etc. Matt. XII, 25. Luca XI, 17.

Nunc constat. Conv. IV, 4 « Lo fondamento radicale dell'Imperial maestà è la necessità dell'umana civiltà, che a vero fine è ordinata, cioè a vita felice.

VI (VIII). Relazione fra parte e tutto: ordine parziale e ordine totale. « Le cose tutte quante Hanno ordine tra loro; e questo è forma Che l'universo a Dio fa somigliante. Par. I, 103-105. Cfr. Eth. I, lect. 1ª « Invenitur autem duplex ordo in rebus: unus quidem partium alicuius totius seu alicuius multitudinis ad invicem sicut partes domus ad invicem ordinantur, alius est ordo rerum in finem. Et hic ordo est principalior quam primus. Nam, ut philosophus dicit in XI metaph.: ordo partium exercitus ad invicem est propter ordinem totius exercitus ad ducem ». La teoria dantesca riceve luce da tutta questa prima lezione dell'Etica. Vedi Purg. XXV, 70 segg. Par. XXXIII, 145.

VI (VIII). Et sicut se habet pars ad totum, sic ordo partialis ad totalem; pars ad totum se habe', sicut ad finem et optimum; ergo et ordo in parte ad ordinem in toto, sicut ad finem et optimum. Ex quo habetur, quod bonitas ordinis partialis non excedit bonitatem totalis ordinis, sed magis e converso. Quum ergo duplex ordo reperiatur in rebus, ordo scilicet partium inter se et ordo partium ad aliquod unum quod non est pars, sicut ordo partium exercitus inter se, et ordo earum ad ducem, ordo partium ad unum est melior, tanquam finis alterius; est enim alter propter hunc, non e converso. Unde si forma huius ordinis reperitur in partibus humanae multitudinis; multo magis debet reperiri in ipsa multitudine, sive totalitate per vim syllogismi praemissi; quum sit ordo melior, sive forma ordinis; sed reperitur in omnibus partibus humanae multitudinis; ut per ea quae dicta sunt in capitulo praecedenti, satis est manifestum: ergo et in ipsa totalitate reperitur, sive reperiri debet. Et sic omnes partes praenotatae infra regna et ipsa regna ordinari debent ad unum principem, sive principatum; hoc est, ad Monarcham sive Monarchiam.

VI (VIII). Come la parte sta al tutto così l'ordine parziale sta al totale. La parte si comporta rispetto al tutto come rispetto al fine e all'ottimo; e pertanto l'ordine della parte si comporta rispetto all'ordine del tutto, come al fine e all'ottimo. Donde si deduce che la bontà dell'ordine parziale non supera la bontà dell'ordine totale; anzi piuttosto al contrario. Trovandosi nelle cose un duplice ordine, un ordine cioè delle parti tra loro ed un altro rispetto ad un'unità che non è parte, come, ad esempio, l'ordine delle parti d'un esercito tra loro e l'ordine di queste parti rispetto al duce, l'ordine delle parti rispetto ad un'unità è migliore, essendo fine dell'altro ordine, perchè quello esiste per questo, non viceversa. Perciò, se si trova la forma di questo ordine nelle parti dell'umana moltitudine, molto più devesi trovare nella stessa moltitudine ossia nella totalità, per forza del sillogismo premesso, poichè migliore ne è l'ordine, ovvero la forma dell'ordine. Ma che ci sia in tutte le parti della umana moltitudine lo si è visto chiaramente dalle cose dette nel precedente capitolo; si trova dunque o si deve ritrovare questo ordine anche nella totalità. E così tutte le parti già notate al di sotto dei regni e i regni stessi devono essere ordinati ad un solo Principe o Principato, cioè al Monarca o alla Monarchia.

---

cum maiore fiducia suae tranquillitatis, perchè come unità maggiore ha meno da temere. Questa fiducia di pace che aumenta nelle comunità sempre maggiori, sarà un buon argomento per la pace di una comunità che abbracci tutti gli uomini.

partes praenotatae infra regna, sono le *civitates*, le *viciniae*, le *domus*, poichè più *domus* formano la *vicinia* e più *viciniae* formano una *civitas*.

VII (IX). Amplius, humana universitas est quoddam totum ad quasdam partes et est quaedam pars ad quoddam totum. Est enim quoddam totum ad regna particularia, et ad gentes, ut superiora ostendunt; et est quaedam pars ad totum universum: et hoc est de se manifestum. Sicut ergo inferiora humanae universitatis bene respondent ad ipsam, sic ipsa bene debet respondere ad suum totum. Partes eius bene respondent ad ipsam per unum principium tantum, ut ex superioribus colligi potest de facili: ergo et ipsa ad ipsum universum, sive ad eius principem, qui Deus est et Monarcha, simpliciter bene respondet per unum principium tantum, scilicet unicum principem. Ex quo sequitur Monarchiam necessariam mundo, ut bene sit.

VIII (X). Et omne illud bene se habet et optime, quod se habet secundum intentionem primi agentis, qui Deus est. Et hoc est per se notum, nisi apud negantes divinam bonitatem

VII (IX). Inoltre l'umana società è come un tutto rispetto a certe parti, ed alla sua volta è una parte rispetto ad un tutto. È infatti un tutto rispetto ai regni particolari ed alle nazioni, come lo dimostrano le cose dette più sopra, ed è una parte rispetto a tutto l'universo; e questo è per se stesso evidente. Come pertanto le comunità inferiori all'umana totalità bene corrispondono ad essa, così bene deve essa corrispondere al suo tutto. Le sue parti bene corrispondono ad essa per un solo principio, come si può facilmente ritrarre dalle cose anzidette; dunque essa stessa bene corrisponde all'universo, ossia al suo Principe e Monarca, ch'è Dio, per un principio soltanto, cioè per un unico Principe. Dalla qual cosa si deduce che la Monarchia è necessaria al mondo per il suo benessere.

VIII (X). Sta bene, anzi ottimamente tutto ciò che sta secondo l'intenzione del primo Fattore, ch'è Dio. E questo è noto per sè, fuorchè a coloro che negano che la divina bontà tocca il

VII (IX). Arist. Eth. VI, lect. 7ª. Est etiam considerandum quod quia totum est principalius parte et per consequens civitas quam domus, et domus quam unus homo, oportet quod prudentia politica est principalior quam oeconomica (che riguarda solo la famiglia, come lo dice l'etimologia).

VIII (X) *primi agentis*. Dio è causa prima dell'essere, universalissima cagione di tutte le cose (Conv. III, 6.), altissimo e gloriosissimo seminatore sia per la creazione immediata che per quella mediata. Epist. XIII.

attingere summum perfectionis. De intentione Dei est ut omne causatum in tantum divinam similitudinem repraesentet, in quantum propria natura recipere potest. Propter quod dictum est: « Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram ». Quod licet ad imaginem de rebus inferioribus ab homine dici non possit, ad similitudinem tamen de qualibet dici potest, quum totum universum nihil aliud sit quam vestigium quoddam divinae bonitatis. Ergo humanum genus bene se habet et optime, quando secundum quod potest, Deo assimilatur. Sed genus humanum maxime Deo assimilatur quando maxime est unum; vera enim ratio unius in solo illo est; propter quod scriptum est: « Audi, Israel; Dominus Deus tuus unus est ». Sed tunc genus humanum maxime est unum quando totum unitur in uno: quod esse non potest, nisi quando uni principi totaliter subiacet, ut de se patet. Ergo humanum genus uni principi subiacens maxime Deo assimilatur et per consequens, maxime est secundum divinam intentionem, quod est bene et optimo se habere, ut in principio huius capituli probatum est.

sommo della perfezione. Sta nell'intenzione di Dio che tutto il creato rappresenti la divina immagine in quanto la propria natura è capace di riceverla, e per questo è stato detto « Facciamo l'uomo ad immagine e simiglianza nostra ». Benchè delle cose inferiori all'uomo non si possa dire « ad immagine », tuttavia di ciascuna si può dire « a simiglianza », perchè tutto l'universo non è che uno vestigio della divina bontà. Dunque l'uman genere sta benè, anzi ottimamente, quando si assomiglia a Dio, per quanto può. Ma il genere umano s'assomiglia a Dio quando massimamente è uno; poichè in Lui solo consiste la vera natura dell'unità. Appunto perciò sta scritto: « Ascolta, Israello, il Signore Dio tuo è uno ». Ma il genere umano allora massimamente è uno, quando è tutto unito in uno solo, e questo non può essere se non quando giaccia totalmente sotto un solo Principe, come di per sè è manifesto. Il genere umano pertanto quando stia soggetto ad un solo Principe, s'assomiglia massimamente a Dio, e per conseguenza è massimamente secondo la divina intenzione, cioè sta bene, anzi ottimamente, come fu provato nel principio di questo capitolo.

Faciamus hominem... Genesi I, 26.

Vestigium quoddam...

> Qui veggion l'alte creature l'*orma*
> Dell'eterno valore, il quale è fine
> Al quale è fatta la toccata norma.
>
> Par. I, 106-108.

Audi, Israel... Deuteron. VI, 4, citato anche da S. Tomaso nel De regimine II, 16.

IX (xi). Item bene et optime se habet omnis filius, quum vestigia perfecti patris, in quantum propria natura permittit, imitatur. Humanum genus filius est coeli, quod est perfectissimum in omni opere suo; generat enim homo hominem et sol, iuxta secundum *De Naturali Auditu*. Ergo optime se habet humanum genus, quum vestigia coeli, quantum propria natura permittit, imitatur. Et quum coelum totum unico motu, scilicet primi mobilis, et ab unico motore, qui Deus est, reguletur in omnibus suis partibus, motibus et motoribus, ut philosophando evidentissime humana ratio deprehendit, si vere syllogizatum est, humanum genus tunc optime se habet, quando ab unico principe tanquam ab unico motore, et unica lege, tanquam unico motu, in suis motoribus et motibus reguletur. Propter quod necessarium apparet, ad bene esse mundi, Monarchiam esse, sive unicum principatum, qui Imperium appellatur. Hanc rationem suspirabat Boetius, dicens:

O felix hominum genus,
Si vestros animos amor,
Quo coelum regitur, regat!

IX (xi). Ogni figlio sta bene, anzi ottimamente, quando segue, per quanto la sua natura glielo consenta, le orme del padre perfetto. L'uman genere è figlio del Cielo, che è perfettissimo in ogni sua opera, poichè giusta il secondo libro De Naturali Auditu «*l'uomo e il sole generano l'uomo*». Perciò il genere umano si trova ottimamente, quando imita, per quanto la sua natura lo consente, le orme del Cielo. Ed essendo il Cielo regolato in tutte le sue parti, nei moti e nei motori, da un unico moto, cioè da quello del primo mobile, e da un unico motore, che è Dio, come filosofando l'umana ragione giunge a comprendere in maniera evidentissima, se si ragiona dirittamente, l'umano genere si trova ottimamente, quando sia regolato nei suoi motori e nei suoi moti da un unico principe, come da un unico motore, e da una sola legge, come da un solo moto. Ed anche da questo appar necessaria al benessere del mondo la Monarchia, o un solo Principato detto Impero. Questo invocava Boezio dicendo:

O felice schiatta umana,
Se l'amor, che regge il cielo,
Dirigesse l'alma in te!

IX (xi). ***generat enim homo hominem et sol***, queste parole trovansi nel II, 2, 11, de nat. ausc. ma sono citate da S. Tomaso nella lect. 13ª dell'explanatio al lib. III. Ethicorum. Il sole è «Lo ministro maggior della Natura„ "Quelli ch'è padre d'ogni mortal vita„ "tra i sensibili il più degno simbolo di Dio„. Conv. III 12. Ibid.: «Il sole tutte le cose col suo calore vivifica, e se alcuna ne corrompe, non è della intenzione della cagione, ma è accidentale effetto; così Iddio tutte le cose vivifica in bontà, e se alcuna n'è rea, non è della divina intenzione, ma conviene per qualche accidente essere lo processo dello inteso effetto». Cfr. pure Parad. XIII, 61 e segg.

Et quum coelum.... Questo passo del De Mon. è spiegato dai cap. 4 e 5 del Conv. II e riassunto con meravigliosa poesia nel c. XXVII del Parad. (106 sgg.). «La natura del mondo, che quieta - Il mezzo, e tutto l'altro intorno move - Quinci comincia come da sua meta. E questo cielo non ha altro dove - Che la mente divina, in che s'accende - L'amor che il volge e la virtù ch'ei piove.

O felix hominum.... Boezio, De cons. philos. II, m. 8

X (XII). Ubicumque potest esse litigium, ibi debet esse iudicium; aliter esset imperfectum, sine proprio perfectivo: quod est impossibile, cum Deus et Natura in necessariis non deficiat. Inter[omnes] duos principes, quorum alter alteri minime subiectus est, potest esse litigium, vel culpa ipsorum, vel subditorum: quod de se patet; ergo inter tales oportet esse iudicium. Et quum alter de altero cognoscere non possit, ex quo alter alteri non subditur — nam par in parem non habet imperium —; oportet esse tertium iurisdictionis amplioris, qui ambitu sui iuris ambobus principetur. Et hic aut erit Monarcha, aut non: si sic, habetur propositum; si non, iterum habebit sibi coaequalem extra ambitum suae iurisdictionis; tunc iterum necessarius erit tertius alius. Et sic aut erit processus in infinitum; quod esse non potest; aut oportebit devenire ad iudicem primum et summum, de cuius iudicio cuncta litigia dirimantur, sive mediate, sive immediate; et hic erit Monarcha, sive Imperator. Est igitur Monarchia necessaria mundo. Et hanc rationem videbat Philosophus, quum dicebat: ‘ Entia nolunt male disponi; malum autem, pluralitas principatuum: unus ergo princeps ’.

X (XII). Dovunque ci può esser litigio, colà vi dev'essere un giudizio; altrimenti ci sarebbe la cosa imperfetta senza il suo perfettivo; ciò che non può essere, perchè Dio e la Natura non vengono meno nelle cose necessarie. Fra due principi, di cui uno non sia soggetto a l' altro, vi può esser litigio o per colpa loro o per colpa dei sudditi, come facilmente si comprende; fra questi cotali bisogna che ci sia un giudizio. Ma non potendo uno di loro giudicare l' altro, giacchè uno non è soggetto all'altro — il pari non ha impero sul suo pari — conviene che ci sia un terzo di più vasta giurisdizione, che per l'ambito del suo diritto comandi su ambedue. E questi o sarà il Monarca o no; se è il Monarca, abbiam raggiunto il proposito; se non lo è, vuol dire che egli avrà uno eguale a sè fuori dell'ambito della sua giurisdizione, ed allora si renderà necessario un terzo. E così si procederà all' infinito; ciò che non può essere, o converrà giungere ad un giudice primo e sommo per giudizio del quale si eliminano tutti i litigi indirettamente o direttamente; e questi sarà il Monarca o Imperatore. La Monarchia dunque è necessaria al mondo per la ragione veduta già dal Filosofo quando diceva: Gli enti non vogliono essere male disposti; male è la pluralità dei principati: uno dunque sia il Principe.

X (XII). *cum Deus et Natura in necessariis non deficiat....* La sentenza aristotelica ripetuta nel Paradiso (VIII, v. 113-114): « impossibil veggio - Che la natura in quel ch'è uopo stanchi », trovasi anche nella Summa th. II, q. 5, a. 5.

Inter duos principes. Arist. Eth. Nic. V. 4 (7), 7. Itaque et quum de aliqua re inter se dissident, ad judicem confugiunt. Adire porro ad judicem adire ad jus est; nihil enim videtur aliud esse iudex quam ius animatum. Cfr. L 13 § 4 Dig. Ad. S.C (senatuscons.), Trebell. XXXVI 1. Chiappelli cita a questo punto il Digesto 105, L 17. Omnes non dà senso; forse è da leggere enim.

Entia nolunt.... Arist. Metaph. XI, 10 (ed-Didot), Nell'ed. venez. 1588 la metafisica si chiude con queste parole: « Dispositio entium naturalium est qualis optima potest esse. Ed hoc videmus in singulis quod unum quodque est optimae dispositionis in sua natura. Unde multo magis oportet hoc existimare in toto universo. Sed pluralitas principatuum non est bonum, sicut non esset bonum quod essent diversae familiae in una domo, quae invicem non communicarent. Unde relinquitur quod totum universum est sicut unus principatus et unum regnum». Poichè la fonte di Dante non citava Omero (Il. II 204), così è taciuto anche qui il nome dell'autore della sentenza.

X (XIII). Praeterea mundus optime dispositus est, quum iustitia in eo potissima est; unde Virgilius commendare volens illud saeculum quod suo tempore surgere videbatur, in suis *Bucolicis* cantabat:

Iam redit et Virgo, redeunt Saturnia regna.

Virgo namque vocabatur Iustitia, quam et Astraeam vocabant. Saturnia regna dicebant optima tempora, quae et aurea nuncupabant. Iustitia potissima est solum sub Monarcha: ergo ad optimam mundi dispositionem requiritur esse Monarchiam sive Imperium. Ad evidentiam subassumptae [propositionis] sciendum, quod iustitia de se et in propria natura considerata, est quaedam rectitudo sive regula obliquum hinc inde abiciens: et sic non recipit magis et minus, quemadmodum albedo in suo abstracto considerata. Sunt enim huiusmodi formae quaedam compositioni contingentes, et consistentes simplici et invariabili essentia, ut Magister Sex Principiorum recte ait; recipiunt tamen magis et minus

X (XIII). Inoltre il mondo è ottimamente disposto, quando in lui domina la giustizia, onde Virgilio, volendo commendare il secolo, che vedeva sorgere al suo tempo, cantava nelle Bucoliche:

Ritorna ormai la Vergine, ritornano i [regni di Saturno.

Si chiamava Vergine la Giustizia, detta pure Astrea, e regni di Saturno chiamavansi le età migliori, dette pure d'oro. La Giustizia è nel suo maggior grado sotto un Monarca; dunque all'ottima disposizione del mondo si richiede la Monarchia o Impero. A render evidente la premessa minore devesi ricordare che la giustizia considerata nella sua propria natura è una certa rettitudine o regola che rigetta in tutto e per tutto il torto; e così non ammette più o meno, come la bianchezza considerata in astratto: perchè vi sono certe forme di tale fatta che hanno del composto, pur consistendo in una essenza semplice e invariabile, come il Maestro dei Sei Principii dice

---

X (XIII). ***Praeterea mundus....*** Cfr. Conv. IV, 17.

Iam redit etc. Versi delle Bucoliche (IV, 6 segg.) tradotti quasi letteralmente nel Purg. (XXII. 70-72).

Secol si rinnova;
Torna giustizia e primo tempo umano
E progenie scende dal Ciel nova.

Iustitia de se et in propria natura.... S. Anselmo (De veritate 13): Iustitia est rectitudo. Cfr. Ethic. Nic. V, lect. 4ª e lect. 2ª. Iustitia legalis est perfecta virtus; quia ille qui habet hanc virtutem potest uti virtute ad alterum et non solum ad se ipsum: quod quidem non convenit omnibus virtuosis. Multi enim possunt uti virtute in propriis, qui non possunt ea uti in iis quae sunt ad alterum.... Ille qui est princeps iam se habet in communicatione ad alterum, quia ad eum pertinet disponere ea quae ordinantur ad bonum commune.

et sic non recipit magis et minus.... Ethic. Nic. X lect. 3ª: Considerandum est quod dupliciter aliquid recipit magis et minus. Uno modo in concreto, alio modo in abstracto. Semper enim dicitur magis et minus per accessum ad aliquid unum vel per recessum ab eo. Quando ergo id quod inest subjecto est unum et simplex, ipsum quidem in se non recipit magis et minus; unde non dicitur magis et minus in abstracto. Sed potest dici secundum magis et minus in concreto, ex eo quod subiectum magis et minus participat huius modi formam.

huiusmodi qualitates ex parte subiectorum, quibus concernuntur, secundum quod magis et minus in subiectis de contrariis admiscetur. Ubi ergo minimum de contrario iustitiae admiscetur, et quantum ad habitum et quantum ad operationem, ibi iustitia potissima est; et vere tunc potest dici de illa, ut Philophus inquit, « neque Hesperus, neque Lucifer sic admirabilis est ». Est enim tunc Phoebae similis, fratrem diametraliter intuenti de purpureo matutinae serenitatis. Quantum ergo ad habitum, iustitia contrarietatem habet quandoque in velle; nam ubi voluntas ab omni cupiditate sincera non est, etsi adsit iustitia, non tamen omnino inest in fulgore suae puritatis: habet enim subiectum, licet minime, aliqualiter tamen sibi resistens; propter quod bene repelluntur, qui iudicem passionare conantur. Quantum vero ad operationem, iustitia contrarietatem habet in posse; nam quum iustitia sit virtus ad alterum, sine potentia tribuendi cuique quod suum est, quomodo quis operabitur secundum illam? Ex quo patet, quod quanto iustus potentior, tanto in operatione sua iustitia erit amplior.

giustamente. Accolgono tuttavia queste qualità più o meno da parte dei soggetti, con cui si uniscono, a seconda che nei soggetti si mescoli più e meno dei contrarii. Dove pertanto si mescola il minimo di contrario alla giustizia, sia per l'abito sia per l'azione, colà la giustizia è in massimo grado. Ed allora invero si può dir di lei come dice il Filosofo « Nè Vespero nè Lucifero è così ammirabile ». Allora essa è simile a Febe, che nell'azzurro della serenità mattutina guarda diametralmente di fronte il fratello. Quanto all'*abito* la giustizia soffre contrarietà talvolta nel *volere;* perchè quando la volontà non sia scevra d'ogni cupidigia, anche se c'è la giustizia, tuttavia essa non rifulge di tutta la sua purezza, perciocchè ha un soggetto che la ostacola, quantunque in piccolissima parte, e però giustamente sono puniti quelli che cercano di commuovere l'animo del giudice. Quanto poi all'attuazione, la giustizia trova contrarietà nel *potere*; perchè essendo la giustizia una virtù rispetto ad altri, in qual modo uno potrà operare secondo essa senza la capacità di dare a ciascuno il suo? Da questo

Magister Sex Principiorum è Gilberto Porretano (de la Porrée) n. 1075 m. 1154, ricordato spesso per un suo trattato sulle ultime sei categorie aristoteliche « Sex principiorum liber ».

huiusmodi formae, forme cioè che ammettono il più e il meno.

neque Hesperus etc. Ethic. Nic. V, 1 (3), lect. 2ª, Ethic, V, 1. Quid autem differt virtus et justitia hoc manifestum ex his quae dicta sunt. Est quidem eadem esse subjecto, ratione autem non idem, sed secundum quod ad alterum quidem justitia, secundum quod autem talis habitus simpliciter virtus.

potentia tribuendi unicuique suum. L, 10, pr. D. De iustitia et iure (I 1), Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi.

Phoebae, termine greco corrispondente al latino Diana, sorella di Febo Apollo.

de purpureo matutinae serenitatis ti ricorda il

Dolce color d'orïental zaffiro
Che s'accoglieva nel sereno aspetto,

(Purg. I, 13-14).

bene repelluntur qui.... si fa allusione ad una legge greca. Quintil. I. O. II, 16, 4.

sine potentia tribuendi.... Celestino sarebbe stato l'ideale papa di D., ove il *velle* e il *posse* non gli fossero del tutto mancati, sicchè la virtù sua restava negativa: appena incapace di far il male: ignavia.

Ex hac itaque declaratione sic arguatur: Iustitia potissima est in mundo, quando volentissimo et potentissimo subiecto inest: huiusmodi solus Monarcha est; ergo soli Monarchae insistens iustitia, in mundo potissima est. Iste prosyllogismus currit per secundam figuram, cum negatione intrinseca, et est similis huic: Omne B est A; solum C est A; ergo solum C est B. Quod est: Omne B est A; nullum praeter C est A; ergo nullum praeter C est B. Et prima propositio declaratione praecedente apparet; alia sic ostenditur, et primum quantum ad velle, deinde quantum ad posse. Ad evidentiam primi notandum est, quod iustitiae maxime contrariatur cupiditas, ut innuit Aristoteles in quinto *ad Nicomachum*. Remota cupiditate omnino, nihil iustitiae restat adversum; unde sententia Philosophi est, ut quae lege determinari possunt, nullo modo iudici relinquantur: et hoc metu cupiditatis fieri oportet de facili mentes hominum detorquentis. Ubi ergo non est quod possit optari, impossibile est ibi cupiditatem esse; destructis enim obiectis,

appare che quanto più il giusto è potente, tanto più la sua giustizia è vasta.

Da questa dimostrazione così si argomenti: La giustizia è potentissima nel mondo, quando essa è in un soggetto dotato del massimo volere e potere; tale è il monarca; dunque la giustizia che trovasi nel Monarca è la più grande nel mondo. Questo prosillogismo corre a norma della seconda figura con la negazione intrinseca; ed é simile simile a questo: Ogni B è A; solo C è A; dunque solo C è B. Oppure: Ogni B è A; null'altro che C è A; dunque null'altro che C é B. La prima proposizione appare dalla precedente dimostrazione; la seconda si dimostra, prima in quanto al *volere*, poi in quanto al *potere*, in questo modo: Ad evidenza del primo (cioé del volere) è da notare che è massimamente contraria alla giustizia la cupidigia, come afferma Aristotele nel quinto a Nicomaco. Allontanata del tutto la cupidigia, nulla resta di contrario alla giustizia; e perciò è opinione del Filosofo che quello che si può determinare per legge non si lasci al giudice, e questo conviene fare per timore della cupidigia, che facilmente travia le menti umane.

---

per secundam figuram Cfr. Aristot. Analyt. prior. I, 5. (versio Boethii): Quando vero idem *huic omni* quidem, *illi* vero *nulli*, inest vel utique *omni* vel *nulli*, figuram quidem huiusmodi voco secundam. Medium autem in hac dico quod de utraque praedicatur. (Witte).

ut innuit Aristoteles in quinto ad Nic. (V, 4): Si aliquis inordinate lucratus est, surripiens aliena, hoc non reducitur ad aliquam aliam malitiam, sed vel ad iniustitiam (Witte).

sententia Philosophi. Aristol. Rhet. I 1. (cuius libri translationem saeculo auctoris cognitam non habeo ad manus (Witte).

passiones esse non possunt. Sed Monarcha non habet quod possit optare; sua namque iurisdictio terminatur Oceano solum; quod non contingit principibus aliis, quorum principatus ad alios terminantur; ut puta regis Castellae ad illum qui regis Aragonum. Ex quo sequitur quod Monarcha sincerissimum inter mortales iustitiae possit esse subiectum. Praeterea, quemadmodum cupiditas habitualem iustitiam quodammodo, quantumcumque pauca, obnubilat, sic charitas seu recta dilectio illam acuit atque dilucidat. Cui ergo maxime recta dilectio inesse potest, potissimum locum in illo potest habere iustitia; huiusmodi est Monarcha; ergo eo exsistente, iustitia potissima est vel esse potest. Quod autem recta dilectio faciat quod dictum est, hinc haberi potest: Cupiditas namque, perseitate hominum spreta, quaerit alia; charitas vero, spretis aliis omnibus, quaerit Deum et hominem, et per consequens bonum hominis. Cumque inter alia bona hominis potissimum sit in pace vivere, ut supra dicebatur, et hoc operetur maxime atque potissime iustitia, charitas maxime iustitiam vigorabit, et potior potius. Et quod

Dove pertanto non c'è nulla da desiderare, non vi può esser cupidigia, perchè distrutti gli oggetti, non vi possono più essere le passioni. Ma il Monarca non ha nulla da desiderare, perchè la sua giurisdizione è limitata solo dall' Oceano, ciò che non accade agli altri principi, il cui dominio confina con gli altri, come p. e. il dominio del re di Castiglia con quello del re d'Aragona. Da questo consegue che il Monarca è tra i mortali il più puro soggetto di giustizia. Inoltre, come la cupidigia per quanto piccola, offusca in certo modo la giustizia abituale, così la carità o il retto amore, la affina ed illumina. Perciò quando ci può essere il massimo amore, la giustizia può ottenere il primo posto; e tale è il Monarca; in lui dunque la giustizia è, o può essere, al massimo grado. Che il retto amore faccia ciò che ho detto, così si dimostra: La cupidigia, sprezzando l'interesse degli uomini, cerca altre cose; la carità invece, sprezzando tutto il resto, cerca Dio e l'uomo, e per conseguenza il bene dell'uomo. Ed essendo tra gli altri beni dell'uomo principalissimo quello di vivere in pace, come sopra si è detto, ed essendo esso il maggior frutto della giustizia, la carità massimamente rafforzerà la giustizia; e tanto più quanto più è grande.

terminatur Oceano solum. Cfr. Vergil. Aen. I, 287. D. Aligh. Epist. ad Henr. VII, 3. Romanorum potestas.... de inviolabili iure fluctus Amphitritis attingens vix ab inutili unda Oceani se circumcingi dignatur.

perseitate spreta. Il Witte fu il primo a leggere perseitate (da *per - se* col suff. itas itatis) ed annota «est terminus barbarus scholasticis familiaris. Guil. de Occam: In quattuor libros sentent. I, dist. 2, quaest 4: Sin secus omnis propositio, in qua praedicatur passio de suo subjecto cum nomine perseitatis, esset falsa, quod est absurdum.... Il Ducange (Lexicon mediae Lat.) spiega: *perseitas* facultas per se subsistendi.

Monarchae maxime hominum recta dilectio inesse debeat, patet sic: Omne diligibile tanto magis diligitur, quanto propinquius est diligenti; sed homines propinquius Monarchae sunt, quam aliis principibus: ergo ab eo maxime diliguntur, vel diligi debent. Prima manifesta est, si natura passivorum et activorum consideretur; secunda per hoc apparet, quia principibus aliis homines non appropinquant nisi in parte; Monarche vero secundum totum. Et rursus: [homines] principibus aliis appropinquant per Monarcham et non e converso; et sic per prius et immediate Monarchae inest cura de omnibus; aliis autem principibus per Monarcham, eo quod cura ipsorum a cura illa suprema descendit. Praeterea, quanto causa est universalior, tanto magis habet rationem causae, quia inferior non est causa nisi per superiorem, ut patet ex iis quae *De Causis;* et quanto magis causa est causa, tanto magis effectum diligit, quum dilectio talis assequatur causam per se. Quum ergo Monarcha sit universalissima causa inter mortates, ut homines bene vivant, quia principes alii per illum, ut dictum est, consequens

Che nel Monarca ci sia il massimo affetto per gli uomini, così si prova: Ogni cosa amabile tanto più si ama, quanto è più vicina a chi ama; má gli uomini stanno più vicini al Monarca che agli altri principi; perciò sono da lui fortemente amati o devono esser amati. La prima proposizione è manifesta, se considerasi la natura dei pazienti e degli agenti; la seconda appare da questo che gli uomini non si accostano agli altri principi se non in parte, al Monarca invece in tutto. E di più: Gli uomini si accostano ai principi per mezzo del Monarca e non viceversa; e così prima ed immediatamente il Monarca ha cura di tutti; gli altri principi poi si danno cura per mezzo del Monarca, perchè la cura loro discende dalla cura più alta. Inoltre quanto più una causa è universale, tanto più ha forza di causa, perchè l'inferiore non è causa, se non per la superiore, come si vede dal libro «Delle cagioni»; e quanto più una causa è causa tanto più ama l'effetto, perchè tale amore acquista per sé una causa. Essendo il Monarca la causa più universale tra i mortali, del loro ben vivere, perchè gli altri principi lo sono solo

---

Monarchae maxime hominum recta dilectio. Questo amore del principe per i sudditi, costituisce uno dei capisaldi della teoria platonica ed ha il suo rappresentante in Ciro il vecchio, quale ci viene descritto da Senofonte nella sua Ciropedia.

natura passivorum et activorum. Cfr. De Mon. I, 13. Duplex distinguitur potentia una *activa*, quae est principium agendi, i. e. transmutandi a Non-esse ad Esse... altera *passiva*, quae est principium recipiendi i. e. principium quo aliquid transmutari possit. Pesch Tillmann, Institutiones logicales secundum T. Thom. II 2 p. 69-70.

De causis. L'opera composta da un Arabo che la desunse dalla Stoicheiosis theologicé attribuita a Proclo: fu tradotta in latino da Gherardo da Cremona sul finir del sec. XII col titolo: Liber de causis, sive de essentia purae bonitatis. D. la studiò in questa trad. Rocco Murari. Il De causis etc. Giornale Stor. Lett. It. v. XXXIV, p. 98-117.

Dilectio talis assequatur. Il Ficino traduce liberamente « tale dilezione dalla natura della cagione dipende », ma non è questo il significato della frase. Dante mette in relazione di causa ed effetto l'amore degli uomini e la necessità di un monarca, affermando che il primo diventa da sè causa della seconda.

est, quod bonum hominum ab eo maxime diligatur. Quod autem Monarcha potissime se habeat ad operationem iustitiae, quis dubitat, nisi qui vocem hanc non intelligit? quum, si Monarcha est, hostes habere non possit. Satis igitur declarata subassumpta principali, patet quia conclusio certa est: scilicet quod ad optimam dispositionem mundi necesse est Monarchiam esse.

per mezzo di lui, come s'è detto, ne viene di conseguenza che il bene degli uomini sia amato da lui in modo speciale. Che poi il Monarca si trovi nelle migliori condizioni per operare la giustizia, chi dubita, se non colui che non intende la forza di questa parola? perchè, s'egli è monarca, non può aver nemici. Dimostrata dunque abbastanza la subbassunta principale, non c'è da dubitare della conclusione, che all'ottima disposizione del mondo è necessario che ci sia la monarchia.

XII (XIV). Et humanum genus potissime liberum optime se habet. Hoc erit manifestum, si principium pateat libertatis. Propter quod sciendum est, quod primum principium nostrae libertatis est libertas arbitrii, quam multi habent in ore, in intellectu vero pauci. Veniunt namque usque ad hoc, ut dicant liberum arbitrium esse liberum de voluntate iudicium; et verum dicunt; sed importatum per verba longe est ab eis; quemadmodum tota die logici nostri faciunt de quibusdam propositionibus, quae ad exemplum logicalibus interseruntur; puta de hac: Triangulus habet tres angulos duobus

XII (XIV). Il genere umano trovasi bene quando massimamente è libero; e questo apparirà manifesto, se si riveli il principio della libertà. Bisogna sapere che primo principio della nostra libertà è la libertà di arbitrio, che molti hanno sulla bocca, ma pochi intendono; perchè giungono sino a dire che il libero arbitrio è il libero giudizio della volontà; e dicono il vero, ma sfugge a loro la portata di queste parole, come tuttodì i nostri logici fanno per alcune proposizioni, che vengono inserite fra le logicali, come la seguente: Il triangolo ha tre angoli eguali a due retti. E dico, che

subassumpta principali, è la proposizione posta al principio del capitolo: Iustitia potissima est solum sub Monarcha. Seguo qui la lezione della *vulgata*, accolta pure dal Witte.

XII (XIV). ***si principium pateat libertatis.*** Cfr. Eth. III, lect. 9ª: loquitur hic de voluntate secundum quod nominat actum potentiae voluntatis; e di questa intende parlare anche Dante. Purg. XVI, 73 sgg. Cfr. Ep. ad. Flor. 5. « Non advertitis etc. ». S. Tomaso (S. th. I, II q. 17, a. 7.) spiega ancor meglio con una citazione della Politica aristotelica: « ratio praeest irascibili et concupiscibili, non principatu despotico, qui est domini ad servum, sed principatu politico aut regali, qui est ad liberos, qui non totaliter subduntur imperio ». E Pietro Lombardo: Habebant enim omnes (i. e. angeli) liberum arbitrium, quod est libera potestas et habilitas voluntatis rationalis. Poterant enim voluntate eligere quod libet et ratione iudicare, idest discernere, in quibus constat liberum arbitrium. Liber quattuor sent. II, dist. 5, c. 158 - (ed. parigina, 1543).

rectis aequales. Et ideo dico, quod iudicium medium est apprehensionis et appetitus: nam primo res apprehenditur, deinde apprehensa bona aut mala iudicatur; et ultimo iudicans prosequitur, aut fugit. Si ergo iudicium moveat omnino appetitum et nullo modo praeveniatur ab eo, liberum est; si vero ab appetitu, quocunque modo praeveniente, iudicium moveatur, liberum esse non potest, quia non a se, sed ab alio captivum trahitur. Et hinc est, quod bruta iudicium liberum habere non possunt quia eorum iudicia semper appetitu praeveniuntur. Et hinc etiam patere potest, quod substantiae intellectuales, quarum sunt immutabiles voluntates, nec non animae separatae, bene hinc abeuntes, libertatem arbitrii ob immutabilitatem voluntatis non amittunt, sed perfectissime atque potissime hoc retinent.

Hoc viso, iterum manifestum esse potest, quod haec libertas sive principium hoc totius nostrae libertatis est maximum donum humanae naturae a Deo collatum, [sicut dixi in Paradiso] quia per ipsum hic felicitamur ut homines; per ipsum alibi felicitamur ut

il giudizio sta in mezzo tra l'apprendere e l'appetito; poichè prima si apprende una cosa, poi appresa, vien giudicata buona o cattiva, e da ultimo chi la giudica o la persegue o la fugge. Perciò se il giudizio muove del tutto l'appetito, senza essere in alcun modo prevenuto, è libero; ma se il giudizio è prevenuto dall' appetito, in qualunque modo sia prevenuto, non può esser più libero, perchè da sè non muovesi, ma è tratto come prigioniero da altro. Di qui avviene che i bruti non possono avere libero giudizio, perchè i loro giudizi sono sempre prevenuti dall' appetito. E di qui pure si rende evidente che le sostanze intellettuali, il cui volere è immutabile e le anime separate, che bene si dipartono da questo mondo, non perdono la libertà di arbitrio per la immutabilità del volere, ma lo ritengono in modo perfetto ed efficace.

Visto ciò, nuovamente si rende manifesto che questa libertà, ossia il principio di tutta la nostra libertà, è il massimo dono conferitoci da Dio, [come ho detto nel Paradiso], perchè su questa terra siamo resi felici per mezzo

---

Triangulus habet.... Cfr. Aristot. Magna moralia, I, 1. Quem locum, quum eius translatio Dantis tempore usitata non sit ad manus, ita vertit Georgius Valla mortuus circa a. 1500 « Absurdum quippe fuerit volentibus ostendere triangulum duobus rectis aequales habere angulos sumere principium eiusmodi: anima immortalis est (W.). D. cita evidentemente di seconda mano.

primo res apprehenditur etc. Eth. III, lect. 13ª « bonum movet appetitum in quantum est apprehensum. Sicut enim appetitus seu inclinatio naturalis sequitur formam naturaliter inhaerentem ita appetitus animalis sequitur formam apprehensam.... inde est quod unus quisque desiderat quod apparet sibi esse bonum.

Vostra apprensiva da esser verace
Tragge intenzione, e dentro a voi la spiega
Sì che l'animo ad essa volger face;

E se, rivolto, inver di lei si piega,
Quel piegare è amor, quell'è natura
Che per piacer di novo in voi si lega.

Poi come il foco movesi in altura
Per la sua forma ch'è nata a salire
Là dove più in sua matera dura.

Dii. Quod si ita est, quis erit qui humanum genus optime se habere non dicat, quum potissime hoc principio possit uti? Sed existens sub Monarcha est potissime liberum. Propter quod sciendum, quod illud est liberum, quod suimet, et non alterius gratia est: ut Philosopho placet in iis quae *De simpliciter ente*. Nam id quod est alterius gratia necessitatur ab illo, cuius gratia est, sicut via necessitatur a termino. Genus humanum, solum imperante Monarcha sui et non alterius gratia est: tunc enim solum politiae diriguntur obliquae, democratiae scilicet, oligarchiae atque tyrannides, quae in servitutem cogunt genus humanum, ut patet discurrenti per omnes; et politizant reges, aristocratici, quos optimates vocant, et populi libertatis zelatores; quia, quum Monarcha maxime diligat homines, ut iam tactum est, vult omnes homines bonos fieri: quod esse non potest apud oblique politizantes. Unde Philosophus in suis *Politicis* ait «quod in politia obliqua bonus homo est malus civis; in recta vero, bonus homo et civis bonus convertuntur». Et huiusmodi politiae rectae

suo come uomini ed altrove come Dei. Stando così le cose, chi non dirà che l'uman genere vive ottimamente, quando può valersi di questo principio? Ma sotto il Monarca è libero al massimo grado; perciocchè bisogna sapere che è libero quello che per sè esiste e non per altrui grazia, come piace al Filosofo nella *Metafisica*. Quello infatti che esiste per grazia di altri, prende necessità da quello per grazia del quale esiste, come la via prende necessità dal termine. La schiatta umana esiste per sè e non per altrui grazia sotto l'impero d'un Monarca, perchè allora soltanto vengono corrette le forme politiche ingiuste, le demagogie, le oligarchie e le tirannidi, che costringono alla servitù la schiatta umana, come appar evidente a chi le esamina; invece governano rettamente i re, gli aristocratici, detti pure ottimati, ed i fautori della libertà popolare. Perciocchè il Monarca, amando moltissimo gli uomini, come s'è detto, vuol che tutti siano buoni; ciò che non può avvenire presso chi governa ingiustamente. Per questa ragione il Filosofo dice nella sua Politica: Nella forma politica cor-

---

Così l'animo preso entra in disire,
Ch'è moto spiritale, e mai non posa
Fin che la cosa amata il fa gioire. Purg. XVIII, 22-33.

maximum donum.... a Deo collatum.

Lo maggior don che Dio per sua larghezza
Fesse creando, ed alla sua bontate
Più conformato, e quel ch'Ei più apprezza,
Fu della volontà la libertate. Parad. V, 19-22.

De simpliciter ente. Con tale titolo è citato il primo libro della Metafisica. Antiqua transl. I, 2 lect. 3ª: liber homo suimet et non alterius causa est.

democratiae, così chiama Dante quelle che propriamente sono dette demagogie.

politizant, verbum barbarum mihique novum quo «regnare et civitati praeesse» significari puto (W.); ma io lo credo corrispondente al greco *politeuo* = governo rettamente, cioè secondo la *politeia*; come *syllogizo*, vuol dire ragiono rettamente. Cfr. Epist. V, c. 6, assurgite regi vestro, incolae Italiae (Latiales) non solum sibi ad imperium sed ut liberi ad regimen reservati.

Quod in politia obliqua bonus homo est malus civis etc. Polit. III 3 (5); 7 (12). Eth. V, lect. 3ª. In tertio enim libro Politiae ostenditur quod non est idem simpliciter esse virum bonum et esse civem bonum secundum quamcunque Politiam. Sunt enim quaedam Politiae non rectae secundum quas aliquis potest esse civis bonus, qui non est vir bonus, sed secundum optimam Politiam non est aliquis bonus civis qui non est vir bonus.

libertatem intendunt, scilicet ut homines propter se sint. Non enim cives propter consules, nec gens propter regem, sed e converso consules propter cives, rex propter gentem. Quia, quemadmodum non politia ad leges, quin imo leges ad politiam ponuntur, sic secundum legem viventes, non ad legislatorem ordinantur, sed magis ille ad hos: ut et Philosopho placet in iis, quae de praesenti materia nobis ab eo relicta sunt. Hinc etiam patet, quod quamvis consul sive rex respectu viae sint domini aliorum, respectu autem termini aliorum ministri sunt; et maxime Monarcha, qui minister omnium procul dubio habendus est. Hinc iam innotescere potest, quod Monarchia necessitatur a fine sibi praefixo in legibus ponendis. Ergo genus humanum sub Monarcha existens, optime se habet; ex quo sequitur, quod ad bene esse mundi Monarchiam necesse est esse.

rotta l'uomo buono è cattivo cittadino, nella retta l'uomo buono e il buon cittadino s' identificano. I governi retti tendono alla libertà, affinchè gli uomini vivano per sè; infatti non i cittadini sono per i consoli, nè il popolo per il re, ma al contrario i consoli per i cittadini e il re per il popolo. Come il governo non si stabilisce per le leggi, ma viceversa, così quelli che vivono secondo le leggi non sono ordinati per il legislatore, ma questi è ordinato per quelli, come piace al Filosofo nel libro che ci ha lasciato scritto sulla presente materia. Da qui appar chiaro che, sebbene il console o il re rispetto alla via siano duci e signori degli altri, rispetto al termine sono ministri degli altri, e particolarmente il Monarca, che senza dubbio è da ritenersi il ministro di tutti; sicchè ormai si può riconoscere che il Monarca è necessario per il fine prefisso nello stabilir leggi, e che il genere umano, vivendo sotto un Monarca, vive ottimamente. Perciò al benessere del mondo è necessaria la Monarchia.

XIII (xv). Adhuc, ille qui potest esse optime dispositus ad regendum, optime alios disponere potest. Nam in omni actione principaliter intenditur

XIII (xv). Ancora; chi può essere ottimamente disposto a reggere può anche disporre ottimamente gli altri; perciocchè in ogni sua azione chi

et Philosopho placet. Polit. IV, 1, 5, e III 4, 16.

quod Monarcha necessitatur a fine sibi praefixo. Conv. IV, 4. Lo fondamento radicale dell' imperiale maestà è la necessità della umana civiltà che a uno fine è ordinata, cioè a vita felice.... Il monarca è « il sommo officiale, perocchè di tutti gli comandamenti egli è comandatore; e quello che egli dice, a tutti è legge e per tutti dee essere obbedito, e ogni altro comandamento da quello di costui prende vigore e autorità ».

Monarcha.... minister omnium. Tipo di monarca, pronto al volere e ai bisogni di tutti, è Traiano.

l'alta gloria
Del roman principato il cui valore
Mosse Gregorio alla sua gran vittoria.

Purg. X, 73-75.

ab agente, sive necessitate naturae sive voluntarie agat, propriam similitudinem explicare; unde fit quod omne agens, in quantum huiusmodi, delectatur; quia, cum omne quod est appetat suum esse, ac in agendo agentis esse quodammodo amplietur, sequitur de necessitate delectatio, quia delectatio rei desideratae semper annexa est. Nihil igitur agit nisi tale existens, quale patiens fieri debet; propter quod Philosophus, in iis quae *De simpliciter ente*: « Omne », inquit, « quod reducitur de potentia in actum, reducitur per tale existens in actu; quod si aliter aliquid agere conetur, frustra conatur ». Et hinc destrui potest error illorum, qui bona loquendo et mala operando, credunt alios vita et moribus informare, non advertentes, quod plus persuaserunt manus Jacob, quam verba, licet illae falsum, illa verum persuaderent. Unde Philosophus *ad Nicomachum*: « De iis enim », inquit, « quae in passionibus et actionibus, sermones minus sunt credibiles operibus ». Hinc etiam dicebatur de coelo peccatori David: « Quare tu enarras iustitias meas? » quasi diceret: « Frustra loqueris, quum tu sis alius

opera, sia che operi per forza, sia spontaneamente, tende principalmente a produrre qualche cosa che gli somigli, donde avviene che ognuno che agisce, prova piacere in questo suo modo d'agire, poichè, cercando tutto ciò che esiste l'essere suo ed esplicando se stesso in certo modo nell'opera, di necessità nasce un piacere, perchè un piacere s'accompagna sempre alla cosa desiderata. Nulla pertanto agisce, se non è tale, quale deve diventare il paziente; e per questo il Filosofo diceva nella Metafisica: Tutto ciò che si riduce da potenza in atto, si riduce per mezzo di tale che già esiste in atto; che se tentasse di fare diversamente, lo sforzo riescirebbe vano. Con ciò si può distruggere l'errore di coloro che, parlando bene ma operando male, credono di educare gli altri alla vita ed alla morale, non comprendendo che più persuasero le mani di Giacobbe che le parole, sebbene quelle persuadessero il falso e queste il vero. Ed il Filosofo a Nicomaco: Quando trattasi di passioni e di azioni si presta minor fede ai discorsi che alle opere. Perciò anche dal cielo dicevasi al peccatore David: Perchè narri tu le mie giustizie?, come se Dio lo rimproverasse dicendogli: Inva-

XIII (xv). *quae de simpliciter ente*. Metaphys. IX, 8 (ant. transl.). Semper enim ex potestate ente fit actu ens ab actu ente semper movente aliquo primo. Movens autem actu iam est. Ibid. lect. 7ª. Id per quod oportet alterum definiri est prius ratione, sicut animal prius homine et subjectum accidente. Sed potentia non potest definiri nisi per actum. Ergo est necessarium quod ratio actus praecedat rationem potentiae et notitia actus notitiam potentiae.

Tutto ciò che esiste si muove e si muta, acquista cioè delle nuove qualità; perciò due principii trovansi in ogni essere: la *possibilità* di acquistare qualità che non ha ancora ma sono possibili, e l'*attuazione* di queste qualità; *potenza* è il primo principio, *atto* è il secondo; e poichè la *potenza* in relazione all'*atto* è null'altro che la materia ancora indeterminata, indifferente ad assumere questa o quella forma, così *materia* e *forma* sono la stessa cosa della *potenza* e dell'*atto*, ambedue *cause* della *realtà*. V. G. Zuccante. Il concetto e il sentimento della natura nella D. C. p. 219-220.

ab eo quod loqueris ». Ex quibus colligitur, quod optime dispositum esse oportet, optime alios disponere volentem. Sed Monarcha solus est ille, qui potest optime esse dispositus ad regendum; quod sic declaratur: Unaquaeque res eo facilius et perfectius ad habitum et ad operationem disponitur, quo minus in ea est de contrarietate ad talem dispositionem: unde facilius et perfectius veniunt ad habitum philosophicae veritatis, qui nihil unquam audiverunt, quam qui audiverunt per tempora, et falsis opinionibus imbuti sunt; propter quod bene Galenus inquit: 'Tales duplici tempore indigere ad scientiam acquirendam'. Quum ergo Monarcha nullam cupiditatis occasionem habere possit, vel saltem minimam inter mortales, ut superius est ostensum, quod ceteris principibus non contingit, et cupiditas ipsa sola sit corruptiva iudicii et iustitiae praepeditiva, consequens est, quod ipse vel omnino, vel maxime bene dispositus ad regendum esse potest, quia inter ceteros iudicium et iustitiam potissime habere potest. Quae duo principalissime legislatori et legis

no tu parli, perchè sei diverso da quello che parli. Da tutto ciò si deduce che dev'essere ottimamente disposto chi vuole disporre ottimamente gli altri. Monarca però è solo colui che può esser disposto ottimamente a reggere. La dimostrazione si ottiene così: Ogni cosa tanto più facilmente e perfettamente è disposta all'abito e all'azione, quanto meno ostacoli incontra a tale disposizione; perciò quelli che non hanno mai udito nulla della verità filosofica sono atti ad accoglierla più facilmente e perfettamente di quelli che hanno udito solo di quando in quando e sono imbevuti di false opinioni; e per questo ben disse Galeno: Tale gente ha bisogno di un tempo doppio per acquistare il sapere. Non potendo il Monarca avere nessuna occasione di cupidigia, o almeno avendone piccolissima fra mortali, come sopra è stato dichiarato, ciò che non tocca agli altri principi, e la cupidigia essendo per sè stessa corruttrice del giudizio ed ostacolo alla giustizia, ne consegue che il Monarca o del tutto o in massima parte può essere ben disposto a reggere, perchè fra tutti può avere in maggior grado giudizio e giustizia. Queste sono le due qualità che con-

---

per tempora = di quando in quando e fuori del momento opportuno.

Galeno o Galieno secondo la forma prevalente nel medio evo, medico di Pergamo (131-200 d. Cr.), è ricordato nel c. IV dell'Inferno e nel Conv. (I, 8) per la sua tegni (techne): « De cognoscendis curandisque animi morbis ». Il passo, citato certamente di seconda mano, trovasi al cap. X.

ut superius est ostensum cioè nel cap. XI.

cupiditas ipsa corruptiva iudicii et iustitiae praepeditiva. La cupidigia, che non permette di giudicare rettamente ed ostacola la giustizia, è rappresentata nel poema dalla lupa che fa perdere a D. la speranza dell'altezza. Inf. I 54.

executori conveniunt, testante rege illo sanctissimo, quum convenientia regi et filio regis postulabat a Deo: ' Deus ', inquiebat, ' iudicium tuum regi da, et filio regis iustitiam '. Bene igitur dictum est, quum dicitur in subassumpta, quod Monarcha solus est ille, qui potest esse optime dispositus ad regendum. Ergo Monarcha solus optime alios disponere potest. Ex quo sequitur, quod ad optimam mundi dispositionem Monarchia sit necessaria.

XIV (XVI). Et quod potest fieri per unum melius est per unum, fieri quam per plura. Quod sic declaratur: Sit unum, per quod aliquid fieri potest, A; et sint plura, per quae similiter illud fieri potest, A et B; si ergo illud idem, quod fit per A et B, potest fieri per A tantum, frustra ibi assumitur B; quia ex ipsius assumptione nihil sequitur, quum prius illud idem fiebat per A solum. Et quum omnis talis assumptio sit otiosa sive superflua, et omne superfluum Deo et naturae displiceat, et

vengono principalmente al legislatore ed all'esecutore di leggi, per attestazione di quel santissimo re, che chiedeva a Dio ciò che s' addice ad un re e ad un figlio di re: O Dio, diceva, dà il tuo giudizio al re e la giustizia al figlio del re. Bene dunque si disse nella minore premessa, che solo il Monarca può essere ottimamente disposto a reggere. Perciò solo il Monarca può ottimamente disporre gli altri, e da questo si conclude che ad un'ottima disposizione del mondo è necessaria la Monarchia.

XIV (XVI). Quello che può esser fatto da uno solo è meglio che sia fatto da uno che da più. Eccone la dimostrazione: Sia A uno, per mezzo del quale si può fare qualchecosa; siano A e B più, per mezzo dei quali egualmente si può farla; se la stessa cosa, che si può far per A e B, può esser fatta dal solo A, è inutile prendere B, perchè dalla sua aggiunta nulla si ottiene, potendosi fare la stessa cosa col solo A. E poichè tale aggiunta diventa oziosa o superflua, e tutto il superfluo spiace a Dio e alla Natura e tutto ciò che dispiace a Dio ed alla Natura, è palesemente un male, si deduce

---

Deus iudicium tuum. Salmi 71. e Salom. Libro dei Re III, 5-14. Conv. IV, 27.

XIV (XVI). « Manifestamente veder si può che a perfezione dell' universale religione dell'umana spezie conviene uno essere quasi nocchiero, che considerando le diverse condizioni del mondo ne li diversi e necessari uffici ordinare, abbia del tutto universale e irrepugnabile ufficio di comandare. E questo ufficio è per eccellenza Imperio chiamato senza nulla addizione; perocchè esso è di tutti gli altri comandamenti comandamento ». Conv. IV, 4.

omne quod Deo et naturae displicet, sit malum, ut manifestum est de se; sequitur, non solum melius esse fieri per unum si fieri potest, quam fieri per plura, sed fieri per unum est bonum, per plura simpliciter malum. Praeterea res dicitur esse melior per esse propinquior optimo; et finis habet rationem optimi: sed fieri per unum est propinquius fini; ergo est melius. Et quod sit propinquius, patet sic: Sit finis C; fieri per unum A; per plura A et B; manifestum est, quod longior est via ab A per B in C, quam ab A tantum in C. Sed humanum genus potest regi per unum supremum principem, qui est Monarcha. Propter quod advertendum sane quod quum dicitur humanum genus potest regi per unum supremum principem, non sic intelligendum est, ut minima iudicia cuiuscumque municipii ab illo uno immediate prodire possint; quum etiam leges municipales quandoque deficiant et opus habeant directivo, ut patet per Philosoqhum in quinto *ad Nicomachum*, *epieicheiam* commendantem. Habent namque nationes, regna, et civitates inter se proprietates, quas

che non solo è meglio che una cosa, se può esser fatta da uno solo piuttosto che da più, sia fatta da uno solo, ma che l'esser fatta da uno è bene, da più è generalmente male. Inoltre una cosa dicesi migliore per essere più vicina all'ottimo; e il fine dà la misura dell'ottimo; esser fatto da uno è più vicino al fine; dunque è migliore. Che poi sia più vicino al fine così si prova: sia C il fine, A il divenire per mezzo di un solo, ed A e B il divenire per mezzo di più. È chiaro che la via da A in C per B è più lunga che da A direttamente in C. L'uman genere può esser retto da un solo sommo principe, il Monarca. Quì è da notare che quando si dice che l'uman genere può esser retto da un solo sommo Principe, non si deve intendere che i più piccoli giudizi di qualsiasi municipio provengano da lui solo immediatamente, perchè anche le leggi di un municipio talvolta sono deficienti ed allora hanno bisogno di una direttiva, come si apprende dal Filosofo nel quinto libro a Nicomaco, dove loda l'*epieicheia*. Infatti le nazioni, i regni, le città, hanno tra loro delle proprietà che

Epieicheiam. Ethic. Nic. V, 14 (ant. transl.). « Et est haec natura quae epiiches, directio legis est ubi deficit propter universale. Haec enim causa, et eius quod non omnia secundum legem esse, quoniam de quibusdam impossibile ponere legem, quare sententia caret ». Più chiara è l'explanatio di S. Tomaso « Haec est natura eius quod est epiiches, ut sit directivum legis, ubi lex deficit propter aliquem particularem casum. Quia enim lex deficit in particularibus, ista est causa, quod non omnia possunt determinari secundum legem, quia de quibusdam, quae raro accidunt, impossibile est quod lex ponatur, eo quod non possunt omnia talia ab homine provideri ». L'*epiichès* è dunque *ciò che conviene*, ciò che è giusto in casi particolari, ma è stato omesso nella legge scritta.

legibus differentibus regulari oportet. Est enim lex regula directiva vitae. Aliter quippe regulari oportet Scythas qui extra septimum clima viventes et magnam dierum et noctium inaequalitatem patientes, intolerabili quasi algore frigoris premuntur, et aliter Garamantes, qui sub aequinoctiali habitantes et coaequatam semper lucem diurnam noctis tenebris habentes, ob aestus aeris nimietatem vestimenti operiri non possunt. Sed sic intelligendum est, ut humanum genus secundum sua communia, quae omnibus competunt, ab eo regatur, et communi regula gubernetur ad pacem. Quam quidem regulam, sive legem, particulares principes ab eo recipere debent, tanquam intellectus practicus ad conclusionem operativam recipit maiorem propositionem ab intellectu speculativo, et sub illa particularem, quae proprie sua est, assumit, et particulariter ad operationem concludit. Et hoc non solum possibile est uni sed necesse est ab uno procedere, ut omnis confusio de principiis universalibus auferatur. Hoc etiam factum fuisse per ipsum ipse Moyses in lege conscribit: qui assumptis primatibus de tribubus

vanno regolate da leggi diverse, perchè infatti la legge è una regola direttiva della vita; cosicchè diversamente conviene che si regolino gli Sciti, che vivono al di là del settimo clima ed hanno grande disuguaglianza di giorni e notti e sono tormentati da intollerabile rigidezza di freddo, e diversamente i Garamanti che abitano sotto il cielo equinoziale ed hanno una luce diurna di egual durata delle tenebre notturne, e per il soverchio calore dell' aria non possono soffrire le vestimenta. Ma bisogna intendere così, che l'uman genere viene retto dal monarca secondo le comuni norme che s' adattano a tutti e con comune regola è diretto alla pace. Questa norma o questa legge devono i principi particolari riceverla da lui, come l'intelletto pratico per la conclusione (finale) operativa riceve la proposizione maggiore dall'intelletto speculativo, e sotto la maggiore assume la particolare sua propria e dal particolare trae poi la conclusione ad operare. Questo non solo è possibile ad uno soltanto, ma è necessario che proceda da uno soltanto, affinchè sia tolta ogni confusione sui principi generali.

Septimum clima. Dall' equatore al polo distinguevano gli antichi ventiquattro climi. Conv. III, 5: Credo che questo cerchio.... dividerebbe questa terra scoperta dal mare Oceano là nel mezzodì, quasi per tutta l' estremità del primo climate, dove sono in fra l'altre genti li Garamanti che stanno quasi sempre nudi. Cfr. Parad. XXVII 81. E. Moore. La Geografia di Dante. Firenze, 1904.

tamquam intellectus practicus etc. Particularis propositio, alterum sillogismi membrum, quod maiori propositioni subiicitur, non est intellectus speculativi sed practici ad quam sola, quasi ei propria, spectat, quum per conclusionem ad id tendat ut ad operationem perveniatur (Witte).

recipit maiorem.... La premessa maggiore è una verità assiomatica o tale da rivelarsi facilmente alla ragione, e vien data dall'intelletto speculativo. A questa segue la premessa minore, particolare. La conclusione ci offre una verità pratica, facendoci discendere così dalla speculazione all'azione.

Et hoc non solum possibile est uni.... Cfr. Thom. Aq. Summa theol. I, q. 91, a. 5, 96, a. 2; 104, 3.

ipse Moyses in lege.... Exod. XVIII, 17-26. Deuteron. I 10-18.

filiorum Israel, eis inferiora judicia relinquebat, superiora et communiora tibi soli reservans; quibus communiosibus utebantur primates per tribus suas, secundùm quod unicuique tribui competebat. Ergo melius est humanum genus per unum regi, quam per plura; et sic per Monarcham, qui unicus est princeps: et si melius Deo acceptabilius quum Deus semper velit quod melius est. Et quum duorum tantum inter se, idem sit melius et optimum, consequens est non solum Deo esse acceptabilius hoc, inter hoc unum et inter haec plura, sed acceptabilissimum. Unde sequitur, humanum genus optime se habere, quum ab uno regatur. Et sic ad béne esse mundi, necesse est Monarchiam esse.

XV (XVII). Item dico, quod ens, et unum, et bonum, gradatim se habent secundum quintum modum dicendi « prius ». Ens enim natura praecedit unum, unum vero bonum; maxime enim ens, maxime est unum; et maxime unum est maxime bonum.

La stessa cosa scrive d'aver fatto nella legge, anche Mosè, il quale, scelti alcuni capi delle tribù dei figli d'Israele, lasciava a loro i giudizi minori, riservando a sè quelli maggiori e più generali; e di queste sentenze più generali si valevano i capi per le loro tribù, a seconda di quello che a ciascuno competeva. È meglio dunque per l'uman genere esser retto da un solo che da più, e di conseguenza dal Monarca, che è unico Principe; e se è meglio, è più caro a Dio, perchè Dio vuole ciò che è meglio. E poichè quando trattasi di due cose in rapporto tra loro, quella che è migliore è pure la migliore, ne viene di conseguenza che non solo è più caro a Dio questo tra l'uno ed i più, ma anzi il più caro; e perciò il genere umano sta ottimamente quando è retto da uno solo. E così al benessere del mondo è necessaria la Monarchia.

XV (XVII). Dico pure che l'*ente*, l'*uno* e il *buono* stanno fra loro gradatamente secondo il quinto modo di dire «*precedente (prius)*». Infatti l'*ente* per natura precede l'*uno*, poi l'*uno* precede il *bene*; e quello che è massimamente ente è massimamente uno, ed il massimamente uno è massimamente bene.

---

superiora et communiora etc. ea scilicet quae universo Iudaeorum populo erant communia (W.).

XV (XVII). ***secundum primum modum dicendi " prius ".*** Aristot. Categ. 2 (transl. Boëthii) « Prius autem alterum altero dicitur quadrupliciter.... Videtur autem praeter eos (modos) qui dicti sunt, alter esse *prioris* modus. Eorum enim quae convertuntur secundum essentiae consequentiam, id quod alterius quolibet modo causa est, digne *prius* natura dicitur. Ideoque secundum quinque modos *prius* alterum altero dicitur. Metaphys. X, lect. 3ª. Nam ens et unum universaliter praedicantur de omnibus etc. Dicuntur autem aequaliter ens et unum ». L'explanatio aggiunge: quia eandem rationem dixerat (Aristot.) de ente et uno, ostendit quod ens et unum aliqualiter idem significant. Et dicit aliqualiter quia ens et unum sunt idem subiecto, differunt tantum ratione ». E nel Comm. al cap. IV, lib. I della Metafisica leggesi: Ex quo manifeste apparet quod unum non est aliud praeter ens. Volendo tradurre il prius si potrebbe usare la parola italiana « anteriore » o « precedente ».

Et quanto aliquid a maxime ente elongatur, tanto et ab esse unum, et per consequens ab esse bonum. Propter quod in omni genere rerum illud est optimum, quod est maxime unum, ut Philosopho placet in iis, quae *De simpliciter ente*. Unde fit quod unum esse videtur esse radix eius quod est esse bonum, et multa esse ejus quod est esse malum. Qua re Pythagoras in correlationibus suis ex parte boni ponebat unum, ex parte vero mali plura, ut patet in primo eorum, quae *De simpliciter ente*. Hinc videri potest, quod peccare nihil est aliud, quam progredi ab uno spreto ad multa; quod quidem Psalmista bene videbat, dicens: « A fructu frumenti, vini et olei multiplicati sunt ». Constat igitur, quod omne quod est bonum, per hoc est bonum, quod in uno consistit. Et quum concordia, in quantum huiusmodi, sit quoddam bonum, manifestum est ipsam consistere in aliquo uno, tamquam in propria radice: quae quidem radix apparebit, si natura vel ratio concordiae sumatur. Est enim concordia uniformis motus plurium voluntatum; in qua quidem ratione apparet unitatem voluntatum, quae per

E quanto una cosa si allontana dal massimo ente tanto si allontana dall' esser una e per conseguenza dall' esser buona; perciocchè in ogni genere di cose è ottima quella che è massimamente una, come piace al Filosofo nella Metafisica. Di più avviene che l' essere *uno* sembra radice dell'essere buono, ed essere *più* sembra radice dell' esser male. Per questo Pitagora nelle sue correlazioni dalla parte del bene metteva l'uno, dalla parte del male i più, come si scorge dal libro primo della Metafisica. Di qui si può vedere che peccare non è altro che passare dall'uno, disprezzandolo, ai molti, ciò che ben vedeva il Salmista dicendo: « Dal frutto del frumento, del vino e dell' olio si sono moltiplicati ». È dunque assodato che tutto ciò ch'è buono è tale perchè consiste su l'unità. Essendo la concordia, in quanto è tale, un bene, è manifesto che essa pure deve consistere in qualche unità, come nella propria radice; e questa radice si rivelerà, se si comprenda la natura e il modo della concordia. La concordia difatti è un moto uniforme di più volontà, nel quale appare che l' unità dei voleri, che

---

illud est optimum quod est maxime unum.... Cfr. De vulgari eloq. I. 16. « In numero cuncta mensurantur uno, et plura vel pauciora dicuntur, secundum quod distant ab uno vel ei propinquant. Cfr. Summa theol. I, q. 2, a. 1. ».

Pitagora, filosofo nobilissimo vissuto nel tempo quasi che Numa Pompilio, secondo re de' Romani (Conv. III, 11) poneva li principii delle cose naturali lo pari e lo dispari, considerando tutte le cose esser numero (ibid. II 13). Metaph. I, 5. Eorum autem alii dicunt decem esse principia vel correlatione indicta: finitum et infinitum, impar par, *unum plurale*, dextrum sinistrum, masculinum femininum, quiescens motum, rectum curvum, lucem tenebras, *bonum malum*, quadrangulare longius altera parte.

Psalmista bene videbat. Salmo IV, 8.

uniformem motum datur intelligi, concordiae radicem esse, vel ipsam concordiam. Nam sicut plures glebas diceremus concordes propter condescendere omnes ad medium, et plures flammas propter coascendere omnes ad circumferentiam, si voluntarie hoc facerent; ita homines plures concordes dicimus, propter simul moveri secundum velle ad unum, quod est formaliter in voluntatibus, sicut qualitas una formaliter in glebis, scilicet gravitas; et una in flammis, scilitet levitas. Nam virtus volitiva potentia quaedam est, sed species boni apprehensi, forma est eius: quae quidem forma, quemadmodum et aliae, una in se multiplicatur, secundum multiplicationem materiae recipientis, ut anima et numerus et aliae formae compositioni contingentes.

His praemissis, propter declarationem assumendae propositionis ad propositum, sic arguatur: Omnis concordia dependet ab unitate, quae est in voluntatibus; genus humanum optime se habens est quaedam concordia; nam sicut unus homo optime se habens, et quantum ad animam, et quantum ad corpus, est concordia

è dato comprendere dall'uniformità del moto, è la radice della concordia o meglio la stessa concordia. Come noi diremmo concordi più zolle di terra perchè tutte tendono al centro, e più fiamme perchè tutte tendono all'alto, se questo facessero di loro spontanea volontà; così diciamo concordi più uomini, perchè si muovono tutti di loro volontà verso una sola cosa che è formalmente nelle loro volontà; come formalmente vi è un'unica qualità nelle zolle di terra, cioè la gravità; ed una unica nelle fiamme, cioè la leggerezza. La virtù volitiva è una potenza, mentre la specie del bene appreso è la sua forma, che nella stessa maniera delle altre si moltiplica in sè secondo la moltiplicazione della materia che riceve, come l'anima e il numero e le altre forme che partecipano del composto. Fatte queste premesse atte a dichiarare la proposizione da assumere per il nostro proposito, si proceda così nel ragionamento: Ogni concordia dipende dalla unità dei voleri; il genere umano, quando si trova bene, è concorde, perchè come un solo uomo quando trovasi bene per l'anima e per il corpo, costituisce una concordia; e così dicasi di una casa, di una città, di un regno, e così di tutto il genere

concordia uniformis motus. Thom. Aq. S. th. 4, II, q. 29, d. 1. Concordia est quaedam unio voluntatum.

Nam virtus volitiva potentia quaedam est. Cfr. « E non può tutto la virtù che vuole ». Purg. XXI, 105. Per il significato di *potenza* e *forma* v. cap. XIII (xv) n.

una in se multiplicatur; est enim vegetativa, sentitiva, vel rationalis. Ita et numerus, unus in se, exempli gratia denarius multiplicatur secundum multiplicationem materiae, puta decem asses vel decem aureos (W.). Cfr. Conv. III, 2.

et plures flammas propter coascendere:

....come il foco movesi in altura
Per la sua forma ch'è nata a salire
La dove più in sua matera dura.

Purg. XVIII, 28-30.

Il sillogismo enunciato si riduce a questa forma più semplice: Ogni concordia dipende dall'unità dei voleri; il genere umano, quando sta bene, è una concordia; dunque il genere umano per il suo benessere dipende dall'unità di voleri.

quaedam; et similiter domus, civitas et regnum; sic totum genus humanum; ergo genus humanum optime se habens, ab unitate quae est in voluntatibus dependet. Sed hoc esse non potest, nisi sit voluntas una, domina et regulatrix omnium aliarum in unum quum mortalium voluntates propter blandas adolescentiae delectationes indigeat directivo, ut in ultimis *ad Nicomachum* docet Philosophus. Nec ista una potest esse, nisi sit Princeps unus omnium, cuius voluntas domina et regulatrix aliarum omnium esse possit. Quod si omnes consequentiae superiores verae sunt, quod sunt, necesse est ad optime se habere humanum genus esse in mundo Monarcham et per consequens Monarchiam ad bene esse mundi.

XVI (XVIII). Rationibus omnibus supra positis, experientia memorabilis attestatur; status videlicet illius mortalium quem Dei Filius, in salutem hominis hominem assumpturus, vel expectavit vel cum voluit ipse disposuit. Nam si a lapsu primorum parentum, quod diverticulum fuit totius nostrae deviationis, dispositiones hominum et tempora recolamus, non inveniemus nisi sub

umano. Dunque il genere umano, trovandosi bene, dipende dall'unità che v'è nei voleri. Questo però non può accadere, se non ci sia un'unica volontà signora e regolatrice di tutte le altre verso un sol fine, perchè le volontà dei mortali a cagione dei lusinghieri piaceri della giovinezza sentono il bisogno di una direttiva, come insegna il Filosofo negli ultimi libri a Nicomaco. Nè questa può esserci, se non v'è un Principe unico, la cui volontà sia signora e regolatrice di tutte le altre. Che se tutte le conseguenze superiori sono vere - come lo sono - è necessario che al benessere del genere umano nel mondo ci sia un Monarca, e di conseguenza al benessere del mondo è necessaria la Monarchia.

XVI (XVIII). Le sopradette ragioni sono confermate da un fatto memorando, voglio dire da quello stato dei mortali, che il Figlio di Dio, attese o meglio dispose, quando volle egli stesso, in sul punto di assumere natura di uomo per la salvezza dell'uomo. Infatti, se dalla caduta dei primi genitori, che fu il principio di tutto il nostro traviamento, noi prendiamo a considerare le condizioni degli uomini ed i tempi, non troveremo se non

---

XVI (XVIII). Conv. IV 5. Volendo la immensurabile Bontà divina l'umana creatura a se riconfermare, che per lo peccato della prevaricazione del primo uomo da Dio era partita e disformata, eletto fu in quell'altissimo e congiuntissimo concistoro divino della Trinità, che il Figliuolo di Dio in terra discendesse a fare questa concordia. E perocchè nella sua venuta nel mondo, non solamente il Cielo ma la Terra conveniva essere in ottima disposizione, e la ottima disposizione della Terra sia quand'ella è Monarchia, cioè tutta ad uno Principe.... ordinato fu per lo divino provedimento quello popolo e quella città che ciò dovea compiere, cioè la gloriosa Roma. V. Parad. VI, 80.

divo Augusto Monarcha, existente Monarchia perfecta, mundum undique fuisse quietum. Et quod tunc humanum genus fuerit felix in pacis universalis tranquillitate, hoc historiographi omnes, hoc poetae illustres, hoc etiam scriba mansuetudinis Christi testari dignatus est; et denique Paulus, plenitudinem temporis statum illum appellavit felicissimum. Vere tempus et temporalia quaeque plena fuerunt, quia nullum nostrae felicitatis ministerium ministro vacavit. Qualiter autem se habuerit orbis, ex quo tunica ista inconsutilis, cupiditas ungue scissuram primitus passa est, et legere possumus, et utinam non videre. O genus humanum, quantis procellis atque iacturis quantisque naufragiis agitari te necesse est, dum, bellua multorum capitum factum, in diversa conaris. Intellectu aegrotas utroque, similiter et affectu: Rationibus irrefragabilibus intellectum superiorem non curas; nec experientiae vultu inferiorem, sed nec affectum dulcedine divinae suasionis, quum per tubam Sancti Spiritus tibi affletur: « Ecce quam bonum, et quam iocundum, habitare fratres in unum ».

sotto il Divo Augusto Monarca, con una Monarchia perfetta, che il mondo sia stato in quiete da per tutto. Che il genere umano sia stato felice nella tranquillità della pace universale, l'attestano gli storiografi tutti, l'attestano gli illustri poeti; e questo si degnò di attestare lo scrittore della mansuetudine di Cristo, ed infine Paolo chiamò quello stato felicissimo *pienezza del tempo.* E veramente il tempo e tutte le cose temporali furono allora a pieno ordinate, perchè nessun ministero della nostra felicità rimase privo del suo ministro. Come invece siasi trovato il mondo da che questa inconsutile veste per gli artigli della cupidigia sofferse primieramente uno strappo, possiamo leggerlo e, così volesse il cielo! non vederlo. O schiatta umana da quante procelle e sventure, da quanti naufragi è necessario che tu sia agitata, dacchè fatta bestia dalle molte teste, tendi in diverse parti, inferma d'ambedue gl'intelletti e nell'affetto. Non curi l'intelletto superiore con ragioni irrefragabili, non curi l'inferiore coll'aspetto dell'esperienza, nè l'affetto con la dolcezza della divina persuasione, sebbene per la tromba dello Spirito Santo ti risuonino le parole: « Ecco quanto è buono e bello, o fratelli, abitare insieme! »

hoc etiam scriba etc. S. Luca, Ev. II, 1.

Paulus nell'epistola ai Galati, IV, 4. At ubi venit plenitudo temporis, misit Deus Filium suum.... Pienezza di tempo, perchè ogni cosa fu compiuta secondo le profezie.

Ecce quam bonum etc. Salmo CXXXII Ps. canticum graduum.

bellua multorum capitum factum.... Cfr. Purg. XXXIII, 141-144.

LIBER SECUNDUS

Quomodo Romanus populus de iure sibi adsciverit officium Monarchiae sive Imperii.

I. «Quare fremuerunt gentes, et populi meditati sunt inania? Astiterunt reges terrae, et principes convenerunt in unum adversus Dominum, et adversus Christum eius. Dirumpamus vincula eorum, et proiciamus a nobis iugum ipsorum». Sicut ad faciem causae non pertingentes, novum effectum communiter admiramur, sic, quum causam cognoscimus, eos qui sunt in admiratione restantes quadam derisione despicimus. Admirabar equidem aliquando Romanum populum in orbe terrarum sine ulla resistentia fuisse praefectum, quum tantum superficialiter intuens, illum nullo iure sed armorum tantummodo violentia obtinuisse arbitrabar. Sed postquam medullitus oculos mentis infixi et per

LIBRO SECONDO

In qual modo il Popolo Romano s'è arrogato di diritto l' ufficio della Monarchia o dell' Impero.

I. « Per quale ragione hanno fatto rumore le genti ed i popoli hanno meditato vane minacce? I re della terra si fecero contro, ed i principi s'adunarono insieme contro il Signore e contro il suo Cristo. Spezziamo i loro vincoli, rimoviamo da noi il loro giogo ». Come di solito ci stupiamo di un nuovo effetto, se non ravvisiamo la causa, così, conosciuta la causa, guardiamo con derisione e disprezzo coloro che rimangono nello stupore. Io pure un giorno mi stupivo che il Popolo Romano fosse riuscito a dominare nel mondo senza alcuna opposizione, perchè dopo un'osservazione superficiale credevo che senza diritto e solo colla violenza delle armi avesse ottenuto il primato. Ma quando ficcai più addentro gli occhi della mente

---

I. *Quare fremuerunt* etc. Salmi, II, 1-3. Actus Apost. IV, 25, 27.

admirabar equidem aliquando etc. Questo «aliquando», come l'«ut ipse solebam» più sotto, non può riferirsi se non alla giovinezza dell'Alighieri, quando seguiva la parte dei Bianchi. Secondo la scuola teologico-giuridica l' Impero Romano non era di diritto divino. Cfr. Purg. XXXIII, 85-86, e De Mon. III, 11, e Conv. IV, 4: « Veramente potrebbe alcuno cavillare dicendo che, tuttochè al mondo ufficio d' Imperio si richiegga, non fa ciò l' autorità del Romano Principe ragionevolmente somma, la quale s'intende dimostrare ». E la dimostrazione non è che un sunto di quel più largo ragionamento che si fa in questo secondo libro del De Monarchia.

Fra i molti cavillatori, a cui si rivolge Dante. ricordiamo Engelberto di Admont che nel suo libro De ortu et fine Romani Imperii c. XI scrive: Certissimum est ex historiis, quod Romanum regnum et imperium ab initio conditae urbis non crevit neque pervenit ad suum statum nisi vicinos primo et deinde remotos ac remotissimos usque ad fines orbis invadéndo, expugnando et subiiciendo, et interfectis vel remotis regibus, eorum regna in provincias redigendo et sub suum iugum et imperium coercendo.

efficacissima signa divinam Providentiam hoc effecisse cognovi, admiratione cedente, derisiva quaedam supervenit despectio, quum gentes noverim contra Romani populi praeeminentiam fremuisse, quum videam populos vana meditantes, ut ipse solebam, quum insuper doleam reges et principes in hoc uno concordantes, ut adversentur Domino suo, et unico suo Romano principi. Propter quod derisive, non sine dolore quodam, cum illo clamare possum pro populo glorioso et pro Caesare, qui pro Principe coeli clamabat: « Quare fremuerunt gentes, et populi meditati sunt inania? Astiterunt reges terrae, et principes convenerunt in unum, adversus Dominum et adversus Christum eius ». Verum quia naturalis amor diuturnam esse derisionem non patitur, sed ut sol aestivus qui disiectis nebulis matutinis oriens luculenter irradiat, derisione omissa, lucem correctionis effundere mavult, ad dirumpendum vincula ignorantiae regum atque principum talium, ad ostendendum genus humanum liberum a iugo ipsorum, cum Propheta sanctissimo me subsequenter hortabor, subsequentia

e riconobbi per evidentissimi segni essere questa opera della divina Providenza, cessato lo stupore, sopravennero in me la derisione e il disprezzo, conoscendo che le genti fremevano contro la preminenza del Popolo Romano, vedendo che i popoli meditavano vani pensieri, come io stesso ero solito, e dolendomi inoltre che i re ed i principi in questo solo fossero concordi, nell'avversare il loro Signore ed unico romano Principe. Per questo con derisione, ma non senza dolore, posso esclamare per il popolo glorioso e per Cesare insieme con colui che esclamava per il Re del cielo: « Perchè hanno fatto rumore le genti e i popoli hanno meditato vane minacce? I re della terra si fecero contro, ed i principi si adunarono contro il Signore e contro il suo Cristo ». Ma poichè il naturale amore non soffre che la derisione abbia durata, ma come il sole estivo, che al suo nascere scaccia le nubi del mattino e manda i suoi splendidi raggi, senza derisione preferisce spandere la sua luce di correzione, a spezzare i vincoli dell'ignoranza di tali re e di tali principi, e a mostrare il genere umano libero dal loro giogo, esorterò me stesso col Profeta santissimo, proseguendo

---

vana meditantes.... fa ricordare: « e non si creda che Dio trasmuti l'arme per suoi gigli! ». Parad. VI, 110-111.

reges et principes. Potrebbe essere un'allusione a Filippo il Bello, re di Francia e a Carlo II di Angiò, re di Napoli,

naturalis amor: « pur lo vinco d'amor che fa natura ». Inf. XI, 55. e Conv. I, 1: « Ciascun uomo a ciascun uomo è naturalmente amico ». Tutta la frase ci richiama a quella meravigliosa sintesi di S. Bernardo (Serm. de div. X. 1): animae vita veritas, sensus charitas: vita dell'anima è la verità, ma senso dell'anima è l'amore; e l'amore spinge a far partecipi gli altri di questo tesoro che la grazia di Dio ci ha elargito.

lucem correctionis; che mena dritto altrui per ogni calle. Inf. I, 19.

subassumens: « Dirumpamus » videlicet « vincula eorum, et proiciamus a nobis iugum ipsorum ». Haec equidem duo fient sufficienter, si secundam partem praesentis propositi prosecutus fuero, et instantis quaestionis veritatem ostendero. Nam per hoc, quod Romanum Imperium de iure fuisse monstrabitur, non solum ab oculis regum et principum qui gubernacula publica sibi usurpant, hoc ipsum de Romano populo mendaciter existimantes, ignorantiae nebula eluetur, sed mortales omnes esse se liberos a iugo sic usurpantium recognoscent. Veritas autem quaestionis patere potest non solum lumine rationis humanae, sed et radio divinae auctoritatis. Quae duo quum simul ad unum concurrunt, coelum et terram simul assentire necesse est. Igitur fiduciae praenotatae innixus et testimonio rationis et auctoritatis praefretus, ad secundam quaestionem dirimendam ingredior.

con le parole che seguono: « Spezziamo i vincoli loro e rimoviamo da noi il loro giogo ». Ambedue queste cose otterrò sufficientemente, se avrò conseguito la seconda parte del mio proposito ed avrò mostrato la verità della presente questione, perchè colla dimostrazione che l'Impero romano è stato di diritto, non solo sarà dispersa la nebbia dell'ignoranza dagli occhi dei principi, che usurpano per sè il governo della cosa pubblica e stimano mendacemente che tale usurpazione abbia fatto il Popolo Romano, ma anche tutti i mortali riconosceranno in questo modo d'esser liberi dal giogo di questi usurpatori. La verità della questione può riuscir manifesta tanto al lume della ragione quanto al raggio della divina autorità; e quando ambedue concorrano ad un unico fine, è necessario che cielo e terra diano insieme il loro consenso. Saldo pertanto nella fiducia predetta e confidando nella testimonianza della ragione e dell'autorità m' avvio a risolvere la seconda questione.

II. Postquam sufficienter, secundum quod materia patitur, de veritate primae dubitationis inquisitum est, instat nunc de veritate secundae inquirere: hoc est, utrum Romanus populus de

II. Dopochè s'è investigata sufficientemente la verità del primo dubbio per quanto la materia lo consente, ci resta ora di ricercare la verità del secondo, cioè, se a buon diritto il Po-

Nam per hoc quod Romanum Imperium.... Il Chiappelli (Sull'età del De Mon. Firenze 1909) collega con queste parole le frasi precedenti « quum insuper doleam, reges et principes etc. » osservando che qui D, mostra alludere a un re il quale aveva avversato l'Imperatore, che questo monarca doveva avere con qualche atto o documento pubblico rivelata altrui la sua ignoranza nel giudicare degli antichi Romani, che finalmente costui doveva, secondo il pensiero dell'Alighieri, aver usurpato un regno e cioè una porzione del territorio dell'Imperio. « Ora tutti questi estremi » egli conchiude « si ravvisano appunto nel Re Roberto d'Angiò ed in lui soltanto ». (Passerini). Le parole di D. son troppo vaghe perchè si possa trarre questa conclusione sicura.

non solum lumine rationis sed etiam radio divinae auctoritatis. Cfr. Epist. VI, 1: Aeterni pia providentia Regis, qui dum coelestia sua bonitate perpetuat, infera nostra despiciendo non deserit, sacrosancto Romanorum Imperio res humanas disposuit gubernandas, ut sub tanti serenitate praesidii genus mortale quiesceret, et ubique, natura poscente, civiliter degeretur. Hoc etsi divinis comprobatur elogiis, hoc etsi solius podio rationis innixa contestatur antiquitas, non leviter tamen veritati applaudit, quod solio Augustali vacante totus orbis, exorbitat.

coelum et terram simul assentire necesse est. « Il poema a cui han posto mano e cielo e terra » ha lo stesso scopo della Monarchia, e Dante lo dimostra oltre che col lume della ragione anche col raggio della divina autorità. Cfr. Perez. I, p. 487, nota.

iure sibi adsciverit Imperii dignitatem, cuius quidem inquisitionis principium est videre quae sit illa veritas, in quam rationes inquisitionis praesentis, velut in principium proprium, reducantur. Sciendum est igitur, quod quemadmodum ars in triplici gradu invenitur, in mente scilicet artificis, in organo et in materia formata per artem, sic et naturam in triplici gradu possumus intueri. Est enim natura in mente primi motoris, qui Deus est; deinde in coelo tanquam in organo, quo mediante similitudo bonitatis aeternae in fluitantem materiam explicatur. Et quemadmodum perfecto existente artifice, atque optime organo se habente, si contingat peccatum in forma artis, materiae tantum imputandum est; sic, quum Deus ultimum perfectionis attingat, et instrumentum eius — quod coelum est — nullum debitae perfectionis patiatur defectum, ut ex iis patet quae de coelo philosophamur, restat quod quicquid in rebus inferioribus est peccatum, ex parte materiae subiacentis peccatum sit, et praeter intentionem Dei naturantis et coeli; et quod quicquid est in rebus inferioribus bo-

polo Romano siasi arrogata la dignità dell' Impero. Darà principio all' indagine il vedere quale sia quella verità alla quale, come a proprio principio, si riconducano le ragioni della presente ricerca. Occorre prima di tutto notare che, come l'arte si ritrova in tre gradi, cioè nella mente dell'artefice, nello strumento e nella materia plasmata coll'arte, così possiamo concepire la natura in triplice gradazione. Infatti la natura è nella mente del primo motore, che è Dio; poi nel Cielo che è quasi lo strumento per mezzo del quale s' imprime l' immagine dell'eterna bontà nella mobile materia. E come è da imputare la colpa soltanto alla materia, se v'è difetto nella forma dell' arte, quando l' artefice sia perfetto e lo strumento si trovi nel migliore stato, così toccando Dio il sommo della perfezione e non soffrendo il suo strumento - che è il Cielo - alcun difetto della giusta perfezione, come si deduce da quello che si ragiona sul cielo, resta che quanto è difettoso nelle cose di quaggiù, lo sia per parte della materia sottostante e all'infuori dell' intenzione di Dio e del Cielo; e quanto v'è di bene nelle cose di quaggiù non potendo derivare dalla materia stessa, che esiste solo in potenza, deriva

---

II. ***Sciendum est igitur etc.*** Conv. I, 11 « Molti sono che amano piú d'essere tenuti maestri che d'essere, e per fuggire lo contrario, cioè di non essere tenuti, sempre danno colpa alla materia dell'arte apparecchiata, ovvero allo stromento: siccome il mal fabbro biasima il ferro appresentato a lui, e il mal citarista biasima la citara, credendo dare la colpa del mal coltello e del mal sonare al ferro e alla citara e levarla a sè ». Cfr. Inf. XI, 103 sgg. e Parad. XIII, 67 sgg.:

> La cera di costoro e chi la duce,
> Non sta d'un modo, e però sotto il segno
> Ideale poi più e men traluce.

restat quod quicquid in rebus inferioribus etc.

> Vero è che come forma non s'accorda
> Molte fiate all' intenzione dell'arte,
> Perch' a risponder la materia è sorda,

Parad. I, 127-129.

num, quum ab ipsa materia esse non possit, sola potentia existente, per prius ab artifice Deo sit, et secundario a coelo, quod organum est artis divinae, quam Naturam communiter appellant. Ex his iam liquet, quod ius quum sit bonum, per prius in mente Dei est: et cum omne quod in mente Dei est, sit Deus, iuxta illud: «Quod factum est in ipso vita erat», et Deus maxime seipsum velit, sequitur quod ius a Deo, prout in eo est, sit volitum. Et quum voluntas et volitum in Deo sit idem, sequitur ulterius quod divina voluntas sit ipsum ius. Et iterum ex hoc sequitur quod ius in rebus nihil est aliud, quam similitudo divinae voluntatis. Unde fit, quod quicquid divinae voluntati non consonat, ipsum ius esse non possit; et quicquid divinae voluntati est consonum, ius ipsum sit. Quapropter quaerere utrum de iure factum sit aliquid, licet alia verba sint, nihil tamen aliud quaeritur, quam utrum factum sit secundum quod Deus vult. Hoc ergo supponatur quod illud quod Deus in hominum societate vult illud pro vero atque sincero iure habendum sit. Praeterea meminisse opor-

primieramente dall'artefice, Dio, e in secondo luogo dal Cielo, che è l'organo dell'arte divina, chiamata comunemente Natura. Già da questo si scorge chiaramente che, essendo il diritto un bene, si trova prima nella mente di Dio, ed essendo divino tutto ciò ch'è nella mente di Dio — secondo le parole: " Quello che fu fatto in lui era vita „ — e volendo Dio massimamente se stesso, ne segue che il diritto sia voluto da Dio, siccome quello che già si trova in Lui. Poichè la volontà di Dio e la cosa voluta sono lo stesso, ne viene ancora la conseguenza che la divina volontà sia il diritto stesso, e di nuovo da questo si ricava che il diritto nelle cose non è altro che una somiglianza della divina volontà. E di qui ne viene che tuttociò che non consuona alla divina volontà non possa esser diritto, e quello che è consono alla divina volontà sia diritto; per questo ricercare se una cosa è avvenuta di diritto, sebbene le parole siano diverse, non significa altro che ricercare se sia avvenuta secondo il volere di Dio. Si ammetta pertanto questo, che quanto Dio vuole nella società degli uomini, sia da ritenersi per vero e sincero diritto. Inoltre conviene ricordare

---

bonum quum ab ipsa materia esse non possit, sola potentia existente.... Cfr. Parad. XXIX, 32 sgg.

> Concreato fu ordine e costrutto
> Alle sustanzie, e quelle furon cima
> Nel mondo, in che puro *atto* fu produtto,
> Pura *potenzia* tenne la parte ima.

Vedi nota al lib. I cap. XIII.

quam Naturam communiter appellant.

> Filosofia, mi disse, a chi la intende
> Nota non pure in una sola parte
> Come natura lo suo corso prende
> Da divino intelletto e da sua arte;
>
> Inf. XI, 97-100.

iuxta illud; Quod factum est etc. S. Jacopo, Epist. I, v. 7. Evang. S. Giov. I, 3, 4.

Et quum voluntas et volitum in Deo sit idem. Thom. Aq. Summa theol. I, quaest. 93 a. 1. « Lex aeterna nihil aliud est quam ratio divinae sapientiae, secundum quod est directiva omnium actuum et motionum ». Cfr. S. Agost. c. Faustum. XXII. 27.

tet, quod, ut Philosophus docet in primis ad Nicomachum: « Non similiter in omni materia certitudo quaerenda est, sed secundum quod natura rei subiectae recipit ». Propter quod sufficienter argumenta sub invento principio procedent, si ex manifestis signis atque sapientum auctoritatibus ius illius populi gloriosi quaeratur. Voluntas quidem Dei per se invisibilis est: sed invisibilia Dei, per ea quae facta sunt intellectu conspiciuntur. Nam occulto existente sigillo, cera impressa de illo, quamvis occulto, tradit notitiam manifestam: nec mirum, si divina voluntas per signa quaerenda est; quum et humana extra [volentem], non aliter quam per signa cernatur.

III. Dico igitur ad quaestionem quod Romanus populus de iure, non usurpando Monarchae officium, quod Imperium dicitur, sibi super omnes mortales adscivit. Quod quidem primo sic probatur: Nobilissimo populo convenit, omnibus aliis praeferri: Romanus populus fuit nobilissimus; ergo convenit ei aliis omnibus praeferri. Assumpta ratione probatur; nam quum honor sit praemium virtutis, et omnis prae-

quanto il Filosofo insegna nel primo libro a Nicomaco: «Non è da ricercare egualmente in ogni materia la certezza, ma a seconda che la natura della cosa soggetta la riceve ». Perciò gli argomenti procederanno sufficientemente dal principio trovato; se dai segni manifesti e dall' autorità dei saggi si ricerchi il diritto di quel popolo glorioso. La volontà di Dio per sè è invisibile, ma le cose invisibili di Dio si scorgono coll' intelletto per via di quelle che sono state fatte. Così anche se il sigillo rimane occulto la cera impressa ne dà notizia manifesta; e non c'è da meravigliarsi se la divina volontà si deve ricercare per mezzo dei suoi segni, perchè anche la volontà umana esternamente non si vede altrimenti che per segni.

III. Dico dunque per la nostra questione che il Popolo Romano di diritto, senza usurparlo, si acquistò l'ufficio di Monarca, ossia l' Impero su tutti i mortali. E questo si prova innanzi tutto così: Al popolo più nobile s'addice esser preposto a tutti gli altri; il Popolo Romano fu il più nobile; dunque gli spettò d'esser preposto agli altri. La premessa maggiore si prova col ragionamento: Essendo l'onore premio della virtù ed essendo ogni preferenza

---

Philosophus docet. Eth. Nic. I, 7, lect. 11ª. Meminisse oportet certitudinem non in omnibus similiter exquirere, sed in singulis secundum subiectam materiam.

Voluntas quidem Dei.... Cfr. S. Paolo. Epist. ad Rom. I, « 20 Invisibilia Ipsius a creatura mundi per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur »; e alla fine dell'epistola (V) ai re ed ai principi: « Si a creatura mundi invisibilia Dei per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur et si ex notioribus nobis innotiora; similiter interest humanae apprehensionis, ut per motum coeli motorem intelligamus et eius velle ». Pier Lombardo: homo invisibilia Dei intellectu mentis conspicere potuit vel etiam conspexit per ea quae facta sunt. Lib. I, dist. III, c. 7 b. La volontà di Dio più volte nel Poema è paragonata ad un sigillo. Parad. VII, 68; VIII, 127; XIII, 68, 75.

latio sit honor, omnis praelatio virtutis est praemium. Sed constat quod merito virtutis nobilitantur homines: virtutis videlicet propriae, vel maiorum. Est enim nobilitas virtus et divitiae antiquae, iuxta Philosophum in *Politicis*: et iuxta Juvenalem:

Nobilitas animi sola est atque unica virtus.

Quae duae sententiae ad duas nobilitates dantur: propriam scilicet et maiorum. Ergo nobilibus, ratione causae, praemium praelationis conveniens est. Et cum praemia meritis sint mensuranda iuxta illud Evangelicum, « Eadem mensura qua mensi fueritis, remetietur vobis ». maxime nobili, maxime praesse convenit. Subassumptam vero, veterum testimonia suadent; nam divinus poeta noster Virgilius, per totam *Aeneidem*, gloriosum regem Aeneam, patrem Romani populi fuisse testatur in memoriam sempiternam; quod Titus Livius, gestorum Romanorum scriba egregius, in prima parte sui voluminis, quae a capta Troia sumit exordium, contestatur. Qui quidem invictissimus atque piissimus pater quantae nobilitatis vir fuerit, non solum sua considerata virtute, sed pro-

un onore, ogni preferenza è premio di virtù. Ma si sa che gli uomini si nobilitano per merito della virtù, cioè della virtù propria o dei propri maggiori, perchè la nobiltà è virtù ed avite ricchezze, al dire del Filosofo nei Politici; e secondo Giovenale:

La sola ed unica nobiltà è la virtù.

Le quali due sentenze s'applicano a due nobiltà, alla propria e a quella degli avi. Perciò ai nobili, a seconda di questa causa, spetta il premio della preferenza. Dovendosi misurare i premi a seconda dei meriti, dicendo il Vangelo: « Colla stessa misura con cui avete misurato, vi sarà misurato », a quello più nobile spetta specialmente esser preposto. La subassunta è dichiarata dalle testimonianze degli antichi, perchè il nostro divino poeta Virgilio in tutta l'Eneide attesta a memoria sempiterna che padre del Popolo Romano fu il glorioso re Enea. La qual cosa è confermata da Tito Livio, illustre scrittore della storia romana nella prima parte del suo volume, che prende principio dalla presa di Troia. Di quanta nobiltà sia stato questo invittissimo e piissimo padre non saprei spiegarlo neppure dopo considerata la sua virtù e quella dei

---

III. *Virtutis propriae vel maiorum*. Nella morale di Alberto Magno (l. V tr. 2 cap. 4.) si legge: Nobilitatem autem accipiunt secundum Senecae determinationem, dicentem quod nihil est nobilitas nisi antiquae divitiae. L'opinione di Aristotele sulla nobiltà oltre che nella Pol. III 13, ricorre anche nella Retorica II, 15. Nella Canzone del trattato I[illegible] del Convivio D. accenna a due opinioni sulla nobiltà.

Contro la seconda opinione prevalente combatte D., il quale e qui nel De Mon. e nel Paradiso (XVI 1-9) afferma che la vera e grande nobiltà consiste più nei meriti propri che nella nobiltà di sangue, poichè questa seconda è un manto che tosto si logora.

Nobilitas animi sola.... Giovenale, Sat. VIII, 20.

Eadem mensura etc. S. Matt. Ev. VII, 2. Cfr. Parad. VI, 118. « Nel commensurar de' nostri gaggi Col merto ».

genitorum suorum, atque uxorum, quorum utrorumque nobilitas haereditario iure in ipsum confluxit, explicare nequirem: sed summa sequar vestigia rerum. Quantum ergo ad propriam eius nobilitatem, audiendus est Poeta noster, introducens in primo Ilioneum orantem sic:

Rex erat Aeneas nobis, quo iustior alter
Nec pietate fuit, nec bello maior et armis.

Audiendus est idem in sexto, qui quum de Miseno mortuo loqueretur, qui fuerat Hectoris minister in bello, et post mortem Hectoris, Aeneae ministrum se dederat, dicit ipsum Misenum «non inferiora secutum» comparationem faciens de Aenea ad Hectorem quem prae omnibus Homerus glorificat, ut refert Philosophus in iis, quae de moribus fugiendis, *ad Nichomachum*. Quantum vero ad haereditariam, quaelibet pars tripartiti orbis tam avis, quam coniugibus illum nobilitasse invenitur. Nam Asia propinquioribus avis, ut Assaraco et aliis qui Phrygiam regnaverunt, Asiae regionem; unde Poeta noster in tertio:

Postquam res Asiae, Priamique evertere gentem
Immeritam visum Superis.

suoi progenitori e delle mogli, la cui nobiltà confluì in lui per diritto ereditario d'ambo le parti. Tuttavia seguirò per sommi capi la storia. Quanto alla sua propria nobiltà, si dia ascolto al nostro Poeta, quando introduce nel primo canto Ilioneo che così parla:

Era nostro re Enea, del quale niun altro fu più giusto e pietoso, nè più grande in guerra e nelle armi.

E a lui pure si dia ascolto nel sesto canto, quando, parlando del morto Miseno, già ministro di Ettore in guerra e dopo la morte di Ettore ministro di Enea, dice che Miseno non aveva seguito duce inferiore, paragonando Enea ad Ettore, che Omero glorifica su tutti, come riferisce il Filosofo nell' Etica a Nicomaco, nel libro sui costumi da evitare. Quanto alla sua nobiltà ereditaria, si trova che ognuna delle tre parti del mondo l'ha nobilitato sia cogli avi sia con le mogli. L'Asia infatti con gli avi più prossimi, come Assaraco e gli altri che regnarono in Frigia, regione dell'Asia; per cui il Poeta nostro canta nel terzo:

Dopochè parve agli Dei di rovinare la potenza dell' Asia e l'immeritevole gente di Priamo.

---

summa sequar vestigia rerum. Verg. Aen. I, 342.

Rex erat.... Verg. Aen. I, 544.

Non inferiora secutum. Ibid. VI, 170. Miseno, compagno di Enea, è ricordato anche nel Conv. IV, 26.

de moribus fugiendis. Eth. Nic. VII, 1. (antiq. transl.). Quemadmodum Homerus de Hectore fecit dicentem Priamum, quoniam valde erat bonus neque videbatur viri mortalis puer existere sed Dei.

Postquam res. Verg. Aen. III, 1-2.

Europa vero avo antiquissimo, scilicet Dardano; Africa quoque avia vetustissima, Electra scilicet, nata magni nominis regis Atlantis; ut de ambobus testimonium reddit Poeta noster in octavo, ubi Aeneas ad Evandrum sic ait:

Dardanus Iliacae primus pater urbis, et auctor,
Electra ut Grai perhibent, Atlantide cretus,
Advehitur Teucros: Electram maximus Atlas
Edidit, aethereos humero quì sustinet orbes.

Quod autem Dardanus ab Europa originem duxerit, noster Vates in tertio cantat, dicens:

Est locus, Hesperiam Graii cognomine dicunt,
Terra antiqua, potens armis, atque ubere glebae.
Oenotrii coluere viri: nunc fama, minores
Italiam dixisse ducis de nomine gentem:
Hae nobis propriae sedes: hinc Dardanus ortus.

Quod vero Atlas de Africa fuerit, mons in illa, suo nomine dictus, est testis, quem esse in Africa dicit Orosius, in sua mundi descriptione, sic: « Ultimus autem finis eius est mons Atlas, et insulae quas Fortunatas vocant »; eius, id est Africae, quia de ipsa loquebatur. Similiter etiam coniugio nobilitatum fuisse reperio. Prima namque coniunx Creusa, Priami regis filia, de Asia fuit; ut superius haberi potest per ea quae dicta sunt. Et quod fuerit coniunx, testimonium per-

l'Europa lo nobilitò con l' antichissimo avo Dardano; l' Africa infine colla antichissima ava Elettra, nata dal re Atlante di grande fama, come d'ambedue fa testimonianza il poeta nostro nell' ottavo dell' Eneide, là dove Enea così parla ad Evandro:

« Dardano primo padre fondatore dell'Iliaca città e progenitore, nato, come tramandano i Greci, dall'Atlantide Elettra, si porta fra i Teucri; Elettra fu generata dal fortissimo Atlante che sostiene sulle spalle la volta celeste ».

Che Dardano traesse origine da Europa lo canta il nostro Vate nel terzo libro:

« Evvi un luogo, chiamato dai Greci col sopranome di Esperia, terra antica, potente nell' armi, e fertile di suolo, l' abitarono gli Enotri, ora è fama che i discendenti la chiamassero Italia dal nome del duce. Queste sono le nostre sedi; di quì trasse nascimento Dardano ».

Che Atlante fosse dell' Africa lo attesta un monte chiamato così dal suo nome, che Orosio nella sua descrizione del mondo afferma trovarsi nell' Africa: *« Ultimo suo confine è il monte Atlante e le isole dette Fortunate »*. *Suo*, cioè dell' Africa, perchè parlava appunto di essa. Similmente trovo ch' è stato nobilitato anche dai matrimonii. Infatti sua prima moglie Creusa, figlia di Priamo fu Asiatica; come si ricava da quello

---

Dardanus Iliacae: Verg. Aen. VIII, 134 e III, 163.

Orosius. P. Orosio di Tarragona, autore di sette libri « Historiarum adversus Paganos » tradotti da Bono Giamboni sulla fine del Duecento. Cfr. Conv. III, 11; Vulg. Eloq. II, 6. Il passo citato qui è del cap. 2 lib. I.

Est locus, Hesperiam.... Verg. Aen. III, 163-167.

Creusa v. Parad. IX, 98.

Quid puer Ascanius. Verg. III 339. *Troia fumante*, è infelice compimento del verso che nei migliori mss. trovasi incompiuto. La traduzione del Ficino fa supporre piuttosto « *florente* », o qualche cosa di simile.

hibet noster Poeta in tertio, ubi Andromache de Ascanio filio Aeneam genitorem interrogat sic:

Quid puer Ascanius? superatne, et vescitur aura,
Quem tibi iam Troia peperit fumante Creusa?

Secunda Dido fuit, regina et mater Carthaginensium in Africa; et quod fuerit coniunx, idem noster Poeta vaticinatur in quarto; inquit enim de Didone:

Nec iam furtivum Dido meditatur amorem,
Coniugium vocat; hoc praetexit nomine culpam.

Tertia Lavinia fuit, Albanorum Romanorumque mater, regis Latini filia pariter et haeres; si verum est testimonium nostri Poetae in ultimo, ubi Turnum victum introducit orantem suppliciter ad Aeneam sic;

. . . Vicisti; et victum tendere palmas
Ausonii videre: tua est Lavinia coniunx.

Quae ultima uxor de Italia fuit, Europae regione nobilissima. His itaque ad evidentiam subassumptae praenotatis, cui non satis persuasum est, Romani populi patrem, et per consequens ipsum populum, nobilissimum fuisse sub coelo? Aut quem in illo triplici concursu sanguinis a qualibet mundi parte in unum virum, praedestinatio divina latebit?

che è stato detto più sopra; e che fosse sua consorte lo attesta il nostro Poeta nel terzo dell'Eneide, dove Andromaca chiedeva ad Enea notizie di suo figlio Ascanio:

Che ne è d'Ascanio? sopravvive e fruisce dell'aria
Ascanio che a te generò Creusa, quando Troia
era ancora fumante?

La seconda fu Didone, regina e madre dei Cartaginesi in Africa; e che fosse sua consorte lo stesso Poeta nostro lo predice nel quarto, così parlando di Didone:

Non medita più Didone furtivo amore, ma lo
chiama connubio, e con questo titolo cerca di
nascondere la sua colpa.

Terza moglie fu Lavinia, madre degli Albani e Romani, figlia ed erede del re Latino, se è vera la testimonianza del nostro Poeta nell'ultimo libro dell'Eneide, dove fa che Turno così preghi supplicando Enea:

Hai vinto; e gli Ausoni videro il vinto tenderti
le palme; Lavinia è tua consorte.

E questa ultima consorte fu d'Italia, la più nobile regione d'Europa. Ricordate queste cose a rendere evidente la subassunta, chi non è persuaso abbastanza che il padre del Popolo Romano e per conseguenza il popolo stesso fu il più nobile sotto il cielo? o a chi resterà ancora occulta la predestinazione divina in quel duplice afflusso di nobile sangue in un sol uomo da qualsiasi parte del mondo?

Nec iam furtivum. Verg. Aen. IV, 171.

Lavinia è ricordata nell' Inf. IV 26, Purg. XVII, 37, e nel Parad. VI, 3.

vicisti.... Verg. Aen. XII, 936.

praedestinatio divina.... Cfr. Epist. V, 7: ad Reges Deum Romanorum Principem praedestinasse relucet in miris effectibus

Europae regione nobilissima: « Il giardin dell' Impero ».

IV. Illud quoque quod ad sui perfectionem miraculorum suffragio iuvatur est a Deo volitum; et per consequens, de iure fit. Et quod ista sint vera, patet, quia, sicut dicit Thomas in tertio suo contra Gentiles « Miraculum est quod praeter ordinem in rebus communiter institutum, divinitus fit ». Unde ipse probat soli Deo competere miracula operari: quod auctoritate Moysi roboratur, ubi, quum ventum est ad sciniphes, magi Pharaonis naturalibus principiis artificiose utentes, et ibi deficientes, dixerunt: Digitus Dei est hic. Si ergo miracuculum est immediata operatio Primi absque cooperatione secundorum agentium, ut ipse Thomas in praeallegato libro probat sufficienter, quum in favorem alicuius portenditur, nefas est dicere, illud cui sic favetur, non esse a Deo, tanquam beneplacitum sibi provisum. Quare suum contradictorium concedere sanctum est: Romanum Imperium ad sui perfectionem miraculorum suffragio est adiutum; ergo a Deo volitum;

IV. È voluto da Dio anche quello che è aiutato nella sua perfezione dal suffragio dei miracoli, e per conseguenza avvien di diritto. Ed è questa una verità patente; perchè come dice Tomaso nel terzo libro contro i Gentili: « Miracolo è ciò che avviene per volontà divina fuori dell'ordine stabilito comunemente nelle cose ». Perciò egli stesso dimostra che spetta solo a Dio operare miracoli: ed è confermato ciò dall'autorità di Mosè, dove i magi di Faraone, che facevano uso di principi naturali nella loro arte, quando si venne al miracolo delle cavallette, trovandosi, nell'imbarazzo dissero: « *Qui c'è il dito di Dio* ». Se pertanto è miracolo l'immediata azione del Primo agente senza la cooperazione di altri, come lo stesso Tomaso sufficientemente dimostra nel libro sopra citato, quando si mostra in favore di alcuno, non è lecito dire che esso non provenga da Dio, come cosa a lui gradita e da lui provveduta per chi viene così favorito. Anzi pare meglio ammettere il contrario. L'Impero Romano per la sua perfezione trovò appoggio nei miracoli; quindi fu voluto

---

IV. ***Illud quoque quod....*** Cfr. Thom. Aq. Summa theol. III, q. 101. Haec quae praeter ordinem communiter in rebus statutum quandoque divinitus fiunt, miracula dici solent. Conv. IV, 5. « Non è meraviglia, se la divina Provvidenza, che del tutto l'angelico e l'umano accorgimento soperchia, occultamente a voi molte volte procede; conciossiacosachè spesse volte le umane operazioni alli uomini medesimi ascondono la loro intenzione. Ma da maravigliare è forte, quando la esecuzione dello eterno consiglio tanto manifesto procede che la nostra ragione lo discerne ».

auctoritas Moysi. Exod. VIII, 12-14 Extende virgam tuam et percute pulverem terrae et sint sciniphes (altri: cinyphes) in universa terra Aegypti. Cinyphes, specie di zanzare assai moleste. Altri interpretaper cavallette.

Romanum Imperium.... miraculorum suffragio est adiutum. Cfr. Epist. (ad Reges) V, 8: Si a prima huius ignis favilla revolvamus praeterita, ex quo scilicet Argis hospitalitas a Phrygibus denagata est, et usque ad Octaviani triumphos gesta revisere vacet, nonnulla eorum videbinus humanae virtutis omnino culmina transcendisse et Deum per homines, tanquam per coelos novos, aliquid operatum fuisse.

et per consequens de iure fuit et est. Quod autem pro Romano Imperio perficiendo miracula Deus portenderit, illustrium auctorum testimoniis comprobatur. Nam sub Numa Pompilio, secundo Romanorum rege, ritu Gentilium sacrificante, ancile de coelo in urbem a Deo electam delapsum fuisse Livius in prima parte testatur. Cuius miraculi Lucanus in nono *Pharsaliae* meminit, incredibilem vim Austri, quam Libya patitur, ibi describens; ait enim:

. . . . . Sic illa profecto
Sacrifico cecidere Numae, quae lecta iuventus
Patricia cervice movet: spoliaverat Auster,
Aut Boreas populos ancilia nostra ferentes.

Cumque Galli, reliqua urbe iam capta, noctis tenebris confisi, Capitolium furtim subirent, quod solum restabat ad ultimum interitum Romani nominis, anserem, ibi non ante visum, cecinisse, Gallos adesse, atque custodes ad defensandum Capitolium excitasse, Livius et multi scriptores illustres concorditer contestantur. Cuius rei memor fuit

da Dio, e perciò fu ed è di diritto. Che poi per dar compimento all'Impero Romano Dio abbia compiuto dei miracoli lo si prova colla testimonianza di illustri scrittori. Sotto Numa Pompilio, secondo re dei Romani, mentre sacrificava secondo il rito dei Gentili, Livio attesta nella prima parte della sua opera, che un piccolo scudo (ancile) cadde dal cielo nella città eletta da Dio. Di questo miracolo fa ricordo anche Lucano nel nono canto della Farsaglia, descrivendo l'incredibile violenza dell'Austro con queste parole:

Così di certo durante il sacrifizio di Numa caddero quegli scudi che la scelta gioventù dei patrizi porta: l'Austro o Borea aveano spogliato i popoli che portavano gli scudi ora nostri.

Quando i Galli, presa ormai tutta la città, confidando nelle tenebre della notte, furtivamente s'arrampicavano sul Campidoglio, che solo sopravanzava alla totale rovina del nome romano, Livio e molti scrittori illustri vanno d'accordo nell'affermare, che un'oca, che non s'era mai per lo innanzi veduta, alzasse il grido che i Galli erano là e destasse i custodi a difendere il Campidoglio. Di questo fatto si ricordò il Poeta nostro nella

---

Livius in prima parte. Lib. I, 20, 4.

Sic illa profecto. Luc. Phars. IX, 477.

ad defensandum Capitolium. Liv. V, 47. Cfr. Conv. IV, 5. « Non pose Iddio le mani proprie quando li Franceschi, tutta Roma presa, prendevano di furto il Campidoglio di notte, e solamente la voce di un'oca fe' ciò sentire »? Veramente Livio non parla di un'oca soltanto, perchè dice: Anseres non fefellere, quibus sacris Iunonis in summa inopia cibi tamen abstinebatur. Quae res saluti fuit: namque clangore eorum alarumque crepitu excitas M. Manlius, qui triennio ante consul fuerat, armis arreptis simul ad arma ceteros ciens, et dum ceteri trepidant, Gallum, qui iam in summo constiterat, umbone ictum deturbat.

Poeta noster, quum clypeum Aeneae describeret in octavo; canit enim sic:

In summo custos Tarpeiae Manlius arcis
Stabat pro templo, et Capitolia celsa tenebat.
Romuleoque recens horrebat regia culmo,
Atque hic auratis volitans argenteus anser
Porticibus, Gallos in limine adesse canebat.

At quum romana nobilitas, premente Hannibale, sic caderet, ut ad finalem Romanae rei deletionem non restaret, nisi Poenorum insultus ad urbem, subita et intolerabili grandine proturbante, victores victoriam sequi non potuisse, Livius in bello Punico inter alia gesta conscribit. Nonne transitus Cloeliae mirabilis fuit, quum mulier et captiva in obsidione Porsennae, abruptis vinculis, miro Dei adiuta auxilio transnatavit Tiberim, sicut omnes fere scribae Romanae rei ad gloriam ipsius commemorant? Sic illum prorsus operari decebat, qui cuncta sub ordinis pulchritudine ab aeterno providit; ut qui visibilis erat miracula pro invisibilibus ostensurus, idem invisibilis pro visibilibus illa ostenderet.

descrizione dello scudo di Enea nell' ottavo canto:

Nel sommo della rocca Tarpea stava dinanzi al tempio Manlio e teneva l'alto Campidoglio. La reggia di recente costrutta s'ergeva irta di romulea paglia (canna) e qui, sugli aurei porticati, un' oca d'argento gridava che i Galli erano presenti.

E quando la nobiltà romana sotto l' urto di Annibale cadeva ed alla finale rovina della potenza romana non restava se non l' ultimo assalto cartaginese alla città, Livio nella guerra punica, tra gli altri fatti, narra pure che i vincitori non poterono inseguire i vinti per un improvviso ed intollerabile turbine di grandine. E non fu forse miracoloso il passaggio di Clelia, quando essa, donna e prigioniera durante l' assedio di Porsenna, spezzati i legami, coll' aiuto miracoloso di Dio, varcò a nuoto il Tevere, come a sua gloria ricordano quasi tutti gli scrittori di storia romana? Così convenivasi operare a Colui che *ab aeterno* previde ogni cosa nella bellezza dell' ordine, affinchè Egli, che fatto visibile dovea fare miracoli per un regno invisibile, allora invisibile li mostrasse per un fine visibile.

***In summo custos*...**, Verg. Aen. VI, 672.

***subita et intolerabili grandine proturbante*...** Unius ad Livii locum (XXVI 2) respexisse puto auctorem quam ad Orosium (IV 17), ubi expositae utrimque acies constiterunt in conspectu Romae, praemium victoris futurae, tantus subito se imber e nubibus grandine mixtus effudit, ut turbato agmine, vix armis retentis in sua se castra colligerent (W). Livio II, 13.

***sicut omnes fere scribae*...** Aurelio Vittore, XIII; P. Orosio, II, 5.

ut qui visibilis etc. Haec ita intelligenda puto: Deus dum visibilis in Christo esset, ut invisibilia Divinitatis arcana manifestaret, miracula hominibus ostendit. Eadem ratione Deus nunc rursus invisibilis, ad significandum Romanum Imperium orbis terrarum, idest effectum visibilem, divinitus esse praedestinatum miracula Romanam historiam concomitantia operatus est et operatur. Così il Witte, che propone di leggere: ut qui visibilis (cioè incarnato) visibilia erat miracula pro invisibilibus ostensurus idem invisibilis pro visibilitate illa se ostenderet. La proposta non è accettabile; la vulgata non solo ha senso, ma dà il vero pensiero di D.: Dio fatto visibile (in Cristo) operò miracoli per la nostra redenzione (beatitudine celeste - pro invisibilibus); nell'era pagana operò miracoli per fini visibili (cioè per la pace in terra data dall' Impero romano).

V. Quicunque praeterea bonum reipublicae intendit, finem iuris intendit. Quodque ita sequatur, sic ostenditur: Ius est realis et personalis hominis ad hominem proportio, quae servata hominum servat societatem, et corrupta corrumpit. Nam illa Digestorum descriptio, non dicid quot quid est iuris, sed describit illud per notitiam utendi illo. Si ergo definitio ista bene quid est et quare comprehendit, et cuiuslibet societatis finis est commune sociorum bonum, necesse est finem cuiusque iuris bonum commune esse, et impossibile est ius esse, bonum commune non intendens. Propter quod bene Tullius in prima *Rhetorica:* « semper », inquit, « ad utilitatem reipublicae leges interpretandae sunt ». Quod si ad utilitatem eorum, qui sub lege sunt leges directae non sunt, leges nomine solo sunt, re autem leges esse non possunt. Leges enim oportet homines devincire ad invicem, propter communem utilitatem. Propter quod bene

V. Chiunque inoltre cerca il bene della repubblica cerca il fine del diritto. Che la cosa stia così si dimostra nel seguente modo: Il diritto è un rapporto reale e personale da uomo a uomo, il quale, osservato, conserva a sua volta la società, e distrutto, distrugge la società. La definizione del Digesto non dice che cosa sia il diritto, ma lo definisce dal suo uso. Se questa mia definizione esprime bene che cosa è il diritto e comprende perchè esiste, e se il fine di una società è il bene comune dei soci, è necessario che il fine di ogni diritto sia il bene comune, ed è impossibile che ci sia diritto, se non persegue il bene comune. Perciò bene scrive Tullio sul principio della *Rettorica: « Le leggi sono da interpretarsi sempre per il bene della Repubblica».* Che se le leggi non sono ad utilità di quelli che vivono sotto la legge, sono leggi di di nome, non di fatto; perchè fa duopo che le leggi colleghino gli uomini fra loro per la comune utilità. Per questa ragione bene disse Seneca nel libro *Delle quattro virtù:*

V. *Ius est.* Arist. Polit. III, lect. 7ª; ed Eth. Nic. V, lect. 3ª. Iustitia legalis attenditur in ordine ad aliquod quod est bonum commune. L I pr. Dig. De iustitia et iure: Ut eleganter Celsus definit: ius est ars boni et aequi.

Digestorum descriptio non dicit quod quid; quod quid, frase scolastica che significa « essenza, natura » di una cosa; infatti la definizione propria od intrinseca deve dire quod quid est res, mentre la definizione del Diritto, data dal Digesto, è piuttosto una descrizione che lo riguarda nel suo uso.

Tullius. Tullio Cicerone nel De inventione I, 38. Quam ob rem igitur leges servari oportet ad eam causam scripta omnia interpretari convenit: hoc est quoniam rei pubblicae servimus, ex reipublicae comodo atque utilitate leges interpretamur (W).

propter communem utilitatem. Tale era l' Imperatore Enrico VII « non sua privata sed publica mundi commoda sitiens ». Epist. VI, 6.

Seneca de lege, in libro *De quatuor virtutibus*, quum «legem v nculum» dicit «humanae societatis». Patet igitur, quod quicumque bonum reipublicae intendit, finem iuris intendit. Si ergo Romani bonum reipublicae intenderunt, verum erit dicere, finem iuris intendisse. Quod autem Romanus populus bonum praefatum intenderit, subiciendo sibi orbem terrarum, gesta sua declarant, in quibus, omni cupiditate submota, quae reipublicae semper aversa est, et universali pace cum libertate dilecta, populus ille sanctus, pius et gloriosus, propria commoda neglexisse videtur, ut publica pro salute humani generis procuraret. Unde recte illud scriptum est: «Romanum Imperium de fonte nascitur pietatis». Sed quia de intentione omnium ex electione agentium, nihil manifestum est extra intendentem, nisi per signa exteriora; et sermones inquirendi sunt secundum subiectam materiam, ut iam dictum est, satis in hoc loco habebimus, si de intentione populi Romani signa indubitabilia tam in collegiis, quam in singularibus personis ostendantur. De collegiis quidem, quibus homines ad

«*La legge è un vincolo dell'umana società*». È dunque evidente che chiunque mira al bene della repubblica mira anche al fine del diritto; perciò, se i Romani cercarono il bene della repubblica, sarà vero anche dire che cercarono il fine del diritto. Che il Popolo Romano, sottomettendo la terra, abbia cercato il bene predetto, lo dichiarano le sue gesta, nelle quali, tolta ogni cupidigia, che è sempre contraria alla repubblica, ed amando invece una pace universale con libertà, quel popolo santo, pio e glorioso pare che abbia trascurato il proprio vantaggio per procacciare quello pubblico a salvezza del genere umano. Onde giustamente sta scritto: «*L'Impero Romano nasce dalla fonte della pietà*». Ma perchè della intenzione di tutti coloro che operano di proprio arbitrio, nulla si manifesta al di fuori quando tendono ad uno scopo, se non per segni esteriori — e le parole vanno ricercate secondo la materia soggetta, come si è detto —, noi riterremo sufficiente a questo punto, se dell'intenzione del Popolo Romano si mostrino i segni indubitabili sia nei collegi che nelle singole persone.

Seneca de quattuor virtutibus cardinalibus o Formula honestae vitae, citato senza nome di autore nel Conv. III, 8, è di Martino Dumense, c. IV. Iustitia non nostra constitutio, sed divina lex est et vinculum societatis humanae.

de fonte nascitur pietatis. Il Toynbee trova la fonte di questo passo nella leggenda di S. Silvestro o Leggenda aurea di I. da Varagine, dove appunto si legge: dignitas Romani Imperii de fonte nascitur pietatis. Quasi identiche parole usa D. nell'epistola V ai Re: «et maiestas eius de fonte defluat pietatis».

collegiis; i collegia comprendono i vari gruppi di magistrature.

rempublicam quodammodo religati esse videntur, sufficit illa sola Ciceronis auctoritas in secundis *Officiis:* « Quamdiu » inquit, « Imperium reipublicae beneficiis tenebatur, non iniuriis, bella aut pro sociis aut pro imperio gerebantur, exitus erant bellorum aut mites aut necessarii; regum, populorum et nationum portus erat et refugium senatus; nostri autem et magistratus, imperatoresque in ea re maxime laudem capere studuerunt, si provincias, si socios aequitate et fide defendissent; itaque illud patrocinium orbis terrarum potius, quam imperium poterat nominari ». Haec Cicero. De personis autem singularibus compendiose progrediar. Numquid non bonum commune intendisse dicendi sunt, qui sudore, qui paupertate, qui exilio, qui filiorum orbatione, qui amissione membrorum, qui denique animarum oblatione bonum publicum exaugere conati sunt? Nonne Cincinnatus ille sanctum nobis reliquit exemplum libere deponendi dignitatem in termino, cum assumptus ab aratro dictator factus est, ut Livius refert? Et post victoriam, post triumphum, sceptro imperatorio restituto consuli-

Dei collegi, per i quali gli uomini sembrano essere in certo qual modo legati alla repubblica, basta la sola autorità di Cicerone nel secondo libro dei Doveri: « *Finchè l'impero della repubblica era tenuto coi benefici, non colle offese, e le guerre si facevano o per gli alleati o per l'Impero, le conseguenze delle guerre erano o non gravi o necessarie. Il Senato era un porto e rifugio dei re, dei popoli, delle nazioni: i nostri magistrati e capitani si studiarono di ottenere lode specialmente nel difendere le provincie e gli alleati con equità e fede; perciò quello potevasi dire piuttosto un patrocinio del mondo che un dominio* ». Queste sono le parole di Cicerone. Passerò ora brevemente alle singole persone. Forse che non si deve dire che hanno avuto di mira il bene comune quelli che colle fatiche, colla povertà, coll'esilio, colla perdita dei figli e delle proprie membra e finalmente col sacrificio della propria vita cercarono di accrescere il pubblico bene? Forse Cincinnato non ci lasciò un esempio di deporre la dignità alla fine della carica, quando tolto dall'aratro fu eletto dittatore, come ci tramanda Livio, e dopo la vittoria e dopo il trionfo ritornò a sudare alla stiva dell'aratro dietro i buoi, quando ebbe restituito lo scettro del comando ai consoli?

Ciceronis auctoritas. De Off. II, 8.

exitus.... necessarii; le conseguenze delle guerre erano necessariamente gravi, quando il nemico opponeva un'ostinata resistenza o pareva desideroso di riprender le armi,

ut Livius refert. Lib. VI, 29. Cincinnato, esempio di uomo e di cittadino austero è spesso ricordato da Dante. Parad. VI, 46-47; Conv. IV, 5; Parad. XV, 129.

bus, sudaturus post boves ad stivam libere reversus est. Quippe in eius laudem Cicero contra Epicurum in iis quae *De fine bonorum* disceptans, hujus beneficii memor fuit: « Itaque », inquit, « et maiores nostri ab aratro duxerunt Cincinnatum illum, ut dictator esset ». Nonne Fabricius altum nobis dedit exemplum avaritiae resistendi, quum pauper existens, pro fide qua reipublicae tenebatur, auri grande pondus oblatum derisit, ac derisum, verba sibi convenientia fundens, despexit, et refutavit? Huius autem memoriam confirmavit Poeta noster in sexto, cum caneret:

. . . parvoque potentem
Fabricium.

Numquid non praeferendi leges propriis commodis memorabile nobis exemplar Camillus fuit? qui, secundum Livium, damnatus exilio, postquam patriam liberavit obsessam, et spolia etiam romana Romae restituit, universo populo reclamante, ab urbe sancta discessit, nec ante reversus est, quam sibi repatriandi licentia de auctoritate senatus allata est. Et hunc magnanimum Poeta commendat in sexto, quum dicit:

referentem signa Camillum.

Appunto in sua lode Cicerone disputando contro Epicuro nel *Sommo dei beni*, fece ricordo di questo benefizio: « *I nostri antenati trassero dall'aratro Cincinnato perchè fosse dittatore* ». Non ci diede Fabrizio un alto esempio di resistere all' avarizia, quando, povero, per la fede che lo teneva stretto alla repubblica, derise e respinse con sprezzo una grande quantità di oro offertagli, pronunciando parole quali si addicevano alla sua dignità? Di ciò fa ricordo anche il nostro Poeta nel sesto libro cantando:

Fabrizio potente nel poco.

E Camillo non fu per noi un memorando esempio di preferire le leggi ai nostri propri interessi? Egli, secondo Livio, condannato all'esilio, dopo aver liberato la patria assediata, restituì a Roma le spoglie romane, e, sebbene tutto il popolo protestasse, uscì dalla città santa, nè vi fece ritorno prima che gli fosse dato dall' autorità del Senato il permesso di rimpatriare. Anche questo magnanimo esalta il Poeta nel sesto libro, quando dice:

Camillo che riporta le insegne.

De fine bon. II, 4. L'opera di Cicerone era ben nota a D. come si deduce dal passo del Conv. I, 7, 8. Tutta questa leggendaria storia della grandezza romana puoi vederla più succintamente esposta nel Conv. IV, 5, e nel Parad. VI, 35-96 e per Fabrizio cfr. anche Purg. XX, 25-27.

O buon Fabbrizio
Con povertà volesti anzi virtute
Che gran ricchezza posseder con vizio.

secundum Livium etc. Lib. V, 32.

poeta commendat. Verg. Aen. VI, 826.

Nonne filios, an non omnes alios postponendos patriae libertati Brutus ille primus edocuit, quem Livius dicit, consulem existentem, proprios filios cum hostibus conspirantes morti dedisse? Cujus gloria renovatur in sexto Poetae nostri de ipso canentis:

> . . . natosque pater nova bella moventes
> ad poenam pulcra pro libertate vocabit.

Quid non audendum pro patria, nobis Mutius persuasit, quum incautum Porsenam invasit, quum deinde manum errantem, non alio vultu quam si hostem cruciari videret, suam ad huc cremari adspiciebat? Quod etiam Livius admiratur testificando. Accedunt nunc illae sacratissimae victimae Deciorum, qui pro salute publica devotas animas posuerunt, ut Livius, non quantum est dignum, sed quantum potuit, glorificando enarrat; accedit et illud inenarrabile sacrificium severissimi verae libertatis auctoris Marci Catonis: quorum alteri pro salute patriae mortis tenebras non horruerunt; alter, ut mundo libertatis amores accenderet, quanti libertas esset ostendit, dum e vita liber decedere maluit, quam sine libertate remanere in illa. Horum omnium nomen egregium voce Tullii recalescit in iis quae *De fine bonorum*.

Forse che Bruto maggiore non c'insegnò a posporre i figli e tutti gli altri alla libertà della patria? Di lui Livio racconta che, essendo console, mandò a morte i suoi propri figli, che coi nemici avevano congiurato. La sua gloria è ridestata nel sesto libro del Poeta nostro:

> Il padre chiamerà al supplizio per la bella libertà i figli suoi per aver suscitato nuove guerre.

Quali ardimenti per la patria non ci suggerì Muzio, quando assalì all'improvviso Porsenna e quando poi mirava bruciare la mano ancor sua, perchè aveva errato, con occhio non diverso che se avesse osservato il tormento di un nemico? Questo fatto ci attesta Livio con ammrazione. Ci si presentano ora dinanzi quelle santissime vittime dei Deci, che abbandonarono le anime devote alla salvezza della patria, come ci narra Livio, glorificandole non quanto sarebbe degno, ma quanto potè; e ci viene poi dinanzi quell'ineffabile sacrifizio di Marco Catone, severissimo assertore della vera libertà. I primi non ebbero timore delle tenebre della morte per la salvezza della patria, il secondo per accendere nel mondo l'amore della libertà, mostrò quanto preziosa essa fosse, preferendo libero uscire dalla vita che rimanervi come schiavo.

---

quem Livius dicit. Lib. II, 5. Cfr. Valerio Mass. V, 8.

natosque pater. Verg. Aen. VI, 821.

Mutius.... Liv. II, 12 e Val. Mass. 12. Cfr. pure Parad. IV, 84.

Quod etiam Livius admiratur. Lib. VIII, 9 e IX, 29.

sacrificium.... M. Catonis. Purg. I, 71-75.

> Libertà va cercando, ch'è sì cara
> Come sa chi per lei vita rifiuta.
> Tu'l sai; chè non ti fu per lei amara
> In Utica la morte, ove lasciasti
> La vesta che al gran dì sarà sì chiara.

quorum alteri.... cioè i Deci.

alter.... Catone.

inquit enim Tullius hoc de Deciis: « Publius Decius, princeps in ea familia, consul, cum se devoveret, et equo admisso in mediam aciem Latinorum irruebat, aliquid de voluptatibus suis cogitabat, ubi eas caperet, aut quando? quum sciret confestim esse moriendum, eamque mortem ardentiori studio peteret, quam Epicurus voluptatem petendam putat? Quod quidem eius factum, nisi esset iure laudatum, non esset imitatus quarto consulatu suo filius; neque porro ex eo natus, cum Pyrrho bellum gerens, consul eo cecidisset in proelio, seque e continenti genere tertiam victimam reipublicae tribuisset ». In iis vero quae *De officiis*, de Catone dicebat: « Non enim alia in causa M. Cato fuit, alia ceteri qui se in Africa Caesari tradiderunt; atque ceteris forsan vitio datum esset, si se interemissent, propterea quod levior eorum vita, et mores fuerunt faciliores; Catoni vero quum incredibilem natura tribuisset gravitatem, eamque perpetua constantia roborasset, semperque in proposito susceptoque consilio permansisset, moriendum ei potius, quam tyranni vultus adspiciendus fuit ».

Di tutti loro rinfresca l'egregia fama Tullio nel *Sommo dei beni*, quando dice dei Decii: " *Quando il console Publio Decio, primo di quella famiglia, dopo essersi votato alla morte, spronato il cavallo, si gettava in mezzo alle schiere dei Latini, dove e quando aveva egli in mente di poter conseguìre i piaceri, mentre sapeva di cader subito morto e cercava la morte con un desiderio più ardente di quello con cui Epicuro stimava doversi cercare il piacere? E se il suo eroismo non fosse stato a buon diritto lodato, non l'avrebbe imitato il figlio suo nel quarto consolato, e neppure il figlio del figlio, quando da console guerreggiando con Pirro cadde egli pure in battaglia, offrendosi alla repubblica come terza vittima di una sola famiglia* ". E di Catone così parla nei *Doveri*: " *M. Catone non si trovò in una condizione diversa da tutti quelli che in Africa si arresero a Cesare, eppure agli altri forse sarebbe stato attribuito a colpa il suicidio, perchè la loro vita era più leggera e i loro costumi erano stati meno rigidi; ma a Catone, che dalla uatura aveva ricevuto una incredibile gravità, rafforzata da lui costantemente, ed era rimasto sempre nel suo proposito e nella deliberazione presa, convenne piuttosto morire che vedere il volto del tiranno* ".

De fine bonorum. II, 19, (64).

De officiis. I, 31, (112). Il suicidio di Catone è qui non solo giustificato, ma anche esaltato, e Dante ricordava certamente il passo di Cicerone, quando per bocca di Virgilio (Purg. I) lodava l'eroica fermezza di Catone.

(VI). Declarata igitur duo sunt; quorum unum est, quod quicumque bonum reipublicae intendit, finem iuris intendit; aliud est, quod Romanus populus subiciendo sibi orbem, bonum publicum intendit. Nunc arguatur ad propositum sic: Quicumque finem iuris intendit, cum iure graditur: Romanus populus subiciendo sibi orbem, finem iuris intendit, ut manifeste per superiora in isto capitulo est probatum; ergo Romanus populus subiciendo sibi orbem, cum iure hoc fecit; et, per consequens, de iure sibi adscivit Imperii dignitatem. Quae conclusio ut ex omnibus manifestis illata sit, manifestandum est hoc quod dicitur: quod quicumque finem iuris intendit, cum iure graditur. Ad cuius evidentiam advertendum, quod quaelibet res est propter aliquem finem, aliter esset otiosa; quod esse non potest, ut superius dicebatur. Et quemadmodum omnis res est ad proprium finem, sic omnis finis propriam habet rem, cuius est finis. Unde impossibile est, aliqua duo per se

(VI). Due dunque sono le cose dichiarate: una, che chiunque mira al bene della repubblica, mira al fine del diritto, e l'altra che il Popolo Romano sottomettendo il mondo, ha mirato al pubblico bene. Ora per il nostro proposito si argomenti così: Chiunque tende al fine del diritto procede col diritto; il Popolo Romano sottomettendo il mondo intese al fine del diritto, come chiaramente s'è dimostrato per le cose anzidette nel precedente capitolo; dunque il Popolo Romano, sottomettendo a sè il mondo, lo fece con diritto e per conseguenza con diritto si arrogò la dignità dell' Impero. Affinchè questa conclusione sia dedotta da verità tutte accertate, è da dimostrare quello che s'è detto, che chiunque intende al fine del diritto, procede col diritto. A rendere evidente questa proposizione è da avvertire che ogni cosa è fatta per qualche fine, altrimenti sarebbe oziosa; ciò che non può essere, come s'è dimostrato più sopra. E come ogni cosa tende al proprio fine, così ogni fine ha una sua cosa di cui è fine; onde è impossibile che due cose, in quanto sono due, abbiano uno stesso fine, perchè logicamente una delle due sa-

---

(VI). ***Quicumque finem iuris intendit cum iure graditur:*** Chi tende al fine del diritto procede per le vie del diritto. Dante mira qui a distruggere l'opinione, ch'egli stesso professava da giovane; « Populum Romanum nullo iure sed armorum tantummodo violentia (imperium) obtinuisse ». De Mon. II, 1.

quaelibet res est propter aliquem finem. Questo concetto, già espresso nel libro I (c. 2), ricorre sotto varie forme anche in altre parti del trattato.

loquendo, in quantum duo, finem eundem intendere; sequeretur enim idem inconveniens, quod alterum scilicet esset frustra. Quum ergo iuris finis quidam sit, ut iam declaratum est, necesse est, fine illo posito, ius poni, cum sit proprius et per se iuris effectus. Et quum in omni consequentia impossibile sit habere antecedens absque consequente; ut hominem sine animali, sicut patet construendo et destruendo; sic impossibile est, iuris finem quaerere sine iure, cum quaelibet res ad proprium finem se habeat, velut consequens ad antecedens: nam impossibile est, bonam valetudinem membrorum attingere sine sanitate. Propter quod evidentissime patet quod finem iuris intendentem oportet cum iure intendere; nec valet instantia, quae de verbis Philosophi eubuliam pertractantis elici solet. Dicit enim Philosophus: "Sed est et hoc falso syllogismo, sortiri quod quidem oportet sortiri, per quod autem non: sed falsum medium terminum esse". Nam si ex falsis verum quodammodo concluditur, hoc est per accidens, in quantum illud verum importatur per voces illationis; per se enim ve-

rebbe inutile. Essendoci dunque un fine del diritto, come s'è detto, fa duopo che posto questo fine, si ponga anche un diritto, essendo il fine proprio e per sè effetto del diritto. E poichè in ogni conseguenza è impossibile avere l'antecedente senza il conseguente, come aver l'uomo senza l'animale, come scorgesi affermando e negando, così è impossibile cercare il fine del diritto senza il diritto, perchè ogni cosa è disposta ad un fine, come il conseguente all'antecedente; infatti sarebbe impossibile ottenere una buona costituzione fisica delle membra senza la salute. Con ciò si manifesta in modo evidente che chi mira al fine del diritto, deve mirarvi con diritto, nè ha valore l'obiezione che si suole trarre dalle parole del Filosofo, quando tratta dell'*eubulia*. Infatti egli dice: "Si dà pure questo che da un falso sillogismo si tragga la conclusione (giusta) che ne deve venire, ma non per mezzo di quello per cui dovrebbe venire: ma il termine medio è falso". Perchè se dalle false premesse si conclude in qualche modo il vero, ciò accade per accidente, in quanto quel vero viene dato dalle voci dell'illazione,

construendo et destruendo — nell'affermare e nel negare, cioè nella forma affermativa ed in quella negativa della proposizione.

de verbis philosophi eubuliam pertractantis. Eth. Nic. VI, 10 (ant. transl.). « *Eubulia* consilium quoddam.... rectitudo quaedam est *eubulia* consilii.... Talis rectitudo consilii *eubulia* quae boni adeptiva. Sed est et hoc falso syllogismo, et quod quidem oportet facere sortiri, per quod autem non, sed falsum medium terminum esse ». E la explanatio (lect. 8ª). Manifestum est quod non dicitur recte syllogizare qui veram conclusionem per falsum medium concluderet; unde consequens est, quod non sit vere eubulia, secundum quam aliquis adipiscitur finem quem oportet, non autem per viam quam oportet. Cfr. Conv. IV 9, perchè noi volessimo che il sillogismo con falsi principii conchiudesse verità dimostrando, non conchiuderebbe: Ecco un esempio: Omnis lapis est animal - homo est lapis - homo est animal. Consequens est verum et tamen praemissae sunt falsae, quia falsum est medium; Thom. Aq. Summa theol. I g. 77 e II II, 76, 1.

per voces illationis: Propositio tertia quae ex duabus praemissis sequitur, vocatur illatio. « Illazione, conclusione ».

rum nunquam sequitur ex falsis, signa tamen veri bene sequuntur ex signis, quae sunt signa falsi. Sic et in operabilibus. Nam licet fur de furto subveniat pauperi, non tamen eleemosyna dicenda est: sed est actio quaedam, quae si de propria substantia fieret, eleemosynae formam haberet. Similiter est de fine iuris: quia si aliquid, ut finis ipsius iuris, absque iure obtineretur, ita esset iuris finis, hoc est bonum commune; sicut exhibitio facta de male acquisito est eleemosyna: et sic, quum in propositione dicatur de fine iuris existente, non tantum apparente, instantia nulla est. Patet igitur, quod quaerebatur.

VI (VII). Et illud quod natura ordinavit, de iure servatur; natura enim in providendo non deficit ab hominis providentia, quia si deficeret, effectus superaret causam in bonitate; quod est impossibile. Sed nos videmus, quod in collegiis instituendis, non solum ordo collegarum ad invicem consideratur ab instituente, sed et facultas ad officia exercenda: quod est considerare terminum iuris in collegio, vel in ordine; non enim ius extenditur ultra posse. Ergo ab hac providentia natura non deficit in suis or-

perchè per sè il vero non si deduce mai dal falso, ma tuttavia i segni del vero provengono dai segni del falso. Così anche nella pratica. Infatti anche se un ladro aiuti un povero col furto, tuttavia la sua azione non merita nome di elemosina, ma è un'azione che se si facesse colle proprie sostanze, avrebbe la forma di elemosina. Lo stesso dicasi del fine del diritto; perchè, se qualche cosa si ottenesse senza diritto, come fine del diritto stesso, sarebbe sempre fine del diritto, cioè un bene comune, come l'offerta fatta coi mali acquisti è elemosina; e così trattandosi nella premessa del fine del diritto reale e non di quello solo apparente, non ci può esser obiezione. E' dunque evidente quello che si cercava.

VI (VII). Quello che la natura ha ordinato, di diritto si conserva; perchè la natura nel provvedere non resta addietro alla provvidenza dell' uomo, altrimenti l'effetto supererebbe la causa in bontà; ciò che è impossibile. Ora noi vediamo che nell'istituzione dei collegi magistratuali non solo l' istitutore bada all'ordine dei membri tra loro, ma anche alla facoltà nell' esercitare gli offici, ciò che vuol dire considerare il limite del diritto nel collegio o nel-

Sic et in operabilibus, cioè nella realtà della vita, come le dimostra l'esempio addotto.

VI. (VII) ***natura in providendo non deficit.*** Parad. VIII, 115:

....impossibil veggio
Che la natura in quel ch'è uopo, stanchi

in collegiis instituendis si bada che le funzioni siano distribuite ordinatamente e che il collegio non usurpi un potere che spetta ad altri.

dinatis. Propter quod patet, quod natura ordinat res cum respectu suarum facultatum; qui respectus est fundamentum iuris in rebus a natura positum. Ex quo sequitur quod ordo naturalis in rebus absque iure servari non possit, cum inseparabiliter iuris fundamentum ordini sit annexum. Necesse est igitur, ordinem de iure servari. Romanus populus ad imperandum ordinatus fuit a natura; et hoc sic declaratur: Sicut ille deficeret ab artis perfectione, qui finalem formam tantum intenderet, media vero, per quae ad formam pertingeret, non curaret, sic natura, si solam formam universalem divinae similitudinis in universo intenderet, media autem negligeret; sed natura in nulla perfectione deficit, quum sit opus divinae intelligentiae: ergo media omnia intendit, per quae ad ultimum suae intentionis devenitur. Quum ergo finis humani generis sit, et sit aliquod medium necessarium ad finem naturae universalem, necesse est, naturam ipsum intendere. Propter quod bene Philosophus, naturam semper agere propter finem, in secundo *De Naturali Auditu* probat. Et quia ad hunc finem natura pertin-

l'ordine, perchè il diritto non s'estende oltre al potere. La natura nei suoi ordinamenti non è inferiore alla provvidenza umana; perciò si scorge chiaramente che la natura ordina le cose con rispetto alle loro facoltà; e questo è il fondamento del diritto posto dalla natura nelle cose; e da questo ne viene che l'ordine naturale nelle cose non si può conservare senza il diritto, essendo inseparabilmente il fondamento del diritto unito all'ordine. E' necessario dunque che l'ordine sia conservato di diritto. Il Popolo Romano fu ordinato dalla natura a governare; e questo si dimostra così: Come verrebbe meno alla perfezione dell'arte chi intendesse solo alla forma finale senza curare i mezzi per conseguire la forma, così verrebbe meno la natura, se tendesse alla sola forma universale della somiglianza divina trascurando i mezzi; ma la natura nella sua perfezione non vien meno, essendo opera del divino intelletto; dunque essa tende a tutti i mezzi coi quali giunge all'ultimo grado della sua intenzione. Essendoci un fine del genere umano ed essendoci pure un mezzo necessario al fine universale della natura, fa duopo che la natura tenda ad esso. Perciò bene dimostra il Filosofo nel secondo *Della Ascoltazione naturale*, che la natura agi-

Sed natura in nulla perfectione deficit. Thom. Aq. Summa theol. I q. 19 a. 4. Natura uno et eodem modo operatur nisi impediatur.

Propter quod bene Philosophus etc. Arist. Phys. II, 1 (ant. transl.). Est igitur natura principium alicuius et causa movendi et quiescendi, in quo est primum per se et non secundum accidens. Polit. I, 8 (explan.). In quibusdam distinguitur per naturam, et in talibus expedit hinc quod serviat, illi quod dominetur, et hoc etiam iustum est. Ed hoc probat, quia per opportunum, quod unusquisque subjiciatur vel principetur secundum quod habet aptitudinem naturalem; unde et his qui habent aptitudinem naturalem ad hoc expedit quod dominentur servis.

gere non potest per unum hominem, quum multae sint operationes necessariae ad ipsum, quae multitudinem requirunt in operantibus, necesse est naturam producere hominum multitudinem ad diversas operationes ordinatorum: ad quod multum conferunt, praeter superiorem influentiam locorum inferiorum virtutes et proprietates. Propter quod videmus, quod quidam non solum singulares homines, quin etiam populi, apti nati sunt ad principari, quidam ad subici atque ministrare; ut Philosophus astruit in iis quae *de Politicis;* et talibus, ut ipse dicit, non solum regi est expediens, sed et iustum, etiamsi ad hoc cogantur. Quae si ita se habent, non dubium est, quin natura locum et gentem disposuerit in mundo ad universaliter principandum: aliter sibi defecisset, quod est impossibile. Quis autem fuerit locus et quae gens, per dicta superius et per dicenda inferius satis est manifestum quod fuerit Roma et cives eius, sive populus. Quod etiam Poeta noster valde subtiliter in sexto tetigit, introducens Anchisen praemonentem Aeneam, Romanorum patrem, sic:

Excudent alii spirantia mollius aera,
credo equidem; vivos ducent de marmore vultus,

sce sempre con un fine. E poichè la natura non può toccare questo fine per mezzo di un sol uomo, essendo necessario per questo molte operazioni che richiedono una moltitudine di operatori, fa duopo che la natura produca una moltitudine di uomini ordinati per le diverse operazioni, ed a ciò molto contribuiscono oltre alla influenza superiore le virtù e le proprietà dei luoghi inferiori. Perciò vediamo che non solo alcuni singoli uomini, ma anche alcuni popoli sono atti a dominare, altri invece ad esser sottomessi e a servire, come afferma il Filosofo nella Politica, ed a costoro, come egli stesso dice, torna utile esser governati anche con la forza. Stando così le cose non v'è dubbio che la natura ha disposto un luogo ed una gente nel mondo per governarlo tutto; altrimenti essa sarebbe venuta meno a se stessa, ciò che è impossibile. Quale sia stato il luogo e la gente, emerge chiaramente da quello che si è detto di sopra e da quello che si dirà più sotto: Roma ed i suoi cittadini, ossia il suo popolo. Con sottile ingegno toccò questo il nostro Poeta nel sesto libro, quando introduce Anchise che così profetizza ad Enea, progenitore dei Romani:

Altri foggeranno meglio i fusi metalli, altri ritrarranno al vivo nel marmo i volti umani, o

---

praeter superiorem influentiam. Cfr. Parad. VIII, 97-148, dove molto chiaramente si spiega come l'influsso dei cieli s'esplica diversamente a seconda dei luoghi e della proprietà della materia. Di qui appunto le varie tendenze umane.

Lo ben che tutto il regno che tu scandi
Volge e contenta, fa esser virtute
Sua providenza in questi corpi grandi,

E non pur le nature provvedute
Sono in la mente, ch'è da sè perfetta,
Ma esse insieme con la lor salute:

Per che quantunque quest'arco saetta
Disposto cade a proveduto fine,
Sì come cosa in suo regno diretta.

quidam apti nati sunt ad principari. Ibid. v. 124-125.

Per che un nasce Solone e altro Serse,
Altro Melchisedech.....

Excudent alii. Verg. Aen. VI, 848. Cfr. Conv. IV. 26.

orabunt causas melius, coelique meatus
describent radio, et surgentia sidera dicent:
Tu regere imperio populos, Romane, memento:
hae tibi erunt artes, pacique imponere morem,
parcere subiectis et debellare superbos.

tratteranno con più eloquenza le cause, o col compasso descriveranno i movimenti dei cieli e diranno gli astri sorgenti: Tu o Romano, ricordati di reggere le genti coll' impero, queste saranno le tue arti: imporre norma alla pace, perdonare ai vinti, debellare i superbi.

Dispositionem vero loci subtiliter tangit in quarto, cum introducit Iovem ad Mercurium de Aenea loquentem isto modo:

Della disposizione del luogo sottilmente fe' cenno nel quarto, quando fa che Giove così parli a Mercurio sul conto di Enea:

Non illum nobis genitrix pulcherrima talem
promisit, Graiumque ideo bis vindicat armis:
sed fore qui gravidam imperiis, belloque [frementem
Italiam regeret.

« Non tale ce lo promise la bellissima sua genitrice, e non per questo due volte lo sottrasse alle armi dei Greci, ma perch'egli reggesse l'Italia signora assoluta, fremente in guerra ».

Propterea satis persuasum est, quod populus Romanus natura ordinatus fuit ad imperandum. Ergo Romanus populus subjicendo sibi orbem de iure ad imperium venit.

Perciò abbastanza s'è provato che il Popolo Romano fu ordinato dalla natura a governare; dunque il Popolo Romano sottomettendo il mondo giunse di diritto all' impero.

VII (VIII). Ad bene quoque venandum veritatem quaesiti, scire oportet quod divinum iudicium in rebus quandoque hominibus est manifestum, quandoque occultum. Et manifestum potest esse dupliciter: ratione scilicet et fide. Nam quaedam iudicia Dei sunt, ad quae humana ratio propriis pedibus pertingere potest, sicut ad hoc, quod homo pro salute patriae seipsum exponat, nam si pars debet se exponere

VII (VIII). A rintracciare bene la verità della questione conviene sapere che il giudizio divino nelle cose talvolta è manifesto, talvolta occulto agli uomini. Manifesto può esserlo in due modi: colla ragione o colla fede. Infatti ci sono alcuni giudizi di Dio ai quali l'umana ragione giunge da sè, come p. e. a questo, che l'uomo esponga se stesso per la salvezza della

---

Non illum.... Verg. Aen. IV, 227.

populos Romanus ordinatus fuit ad imperandum. La forza dunque usata dal Popolo Romano non è da considerarsi come violenza, ma come necessario mezzo per tener soggetti i popoli alle leggi e farli godere della pace.

VII (VIII). Come nel precedente capitolo il poeta ha adoperato tutta la sua arte dialettica a dimostrare la legalità dei mezzi coercitivi usati dai Romani, così in questo si sforzerà di dimostrare che è da ritenersi un giudizio di Dio la guerra dei Romani con gli altri popoli.

pro salute totius, quum homo sit pars quaedam civitatis, ut ait Philosophus in suis *Politicis*, homo pro patria debet exponere seipsum, tamquam minus bonum pro meliori. Unde Philosophus *ad Nicomachum*: « Amabile quidem enim et uni soli; melius, et divinius vero genti et civitati ». Et hoc iudicium Dei est: aliter humana ratio in sua rectitudine non sequeretur naturae intentionem; quod est impossibile. Quaedam etiam sunt Dei iudicia, ad quae etsi humana ratio ex propriis pertingere nequit, elevatur tamen ad illa cum adiutorio fidei eorum quae in Sacris Litteris nobis dicta sunt; sicut ad hoc: Quod nemo, quantumcumque moralibus et intellectualibus virtutibus, et secundum habitum et secundum operationem perfectus, absque fide salvari potest, dato quod nunquam aliquid de Christo audiverit: nam hoc ratio humana per se iustum intueri non potest, fide tamen adiuta potest. Scriptum est enim *ad Haebraeos:* « Impossibile est sine fide placere Deo ». Et in *Levitico:* « Homo quilibet de domo Israel, qui occiderit bovem, aut ovem, aut capram in castris vel extra castra, et non

patria; perchè se la parte si deve esporre per la salvezza del tutto, essendo l'uomo una parte della città, come dice il Filosofo nella Politica, l'uomo deve esporre se stesso per la patria, come il meno buono per il più buono. Per questa ragione il Filosofo dice nell' etica a Nicomaco: « Giovare anche ad uno solo è gradito, meglio però e cosa più divina giovare al popolo e alla città ». Tale è il giudizio di Dio, altrimenti l' umana ragione non seguirebbe nella sua giustezza l' intenzione della natura; ciò che è impossibile. Ci sono però alcuni giudizi di Dio, ai quali l'umana ragione non può arrivare colle sue forze, ma vi si eleva coll'aiuto della fede e di quelle verità che furon dette nella Sacra Scrittura, come, p. e. questa, che nessuno, per quanto sia perfetto per virtù morali ed intellettuali tanto nell'abito quanto nell' operazione non può salvarsi senza la fede, dato che non abbia mai udito nulla di Cristo. La ragione umana non può da sè trovar giusto questo, ma lo può coll' aiuto della fede. Di fatto sta scritto nell'Epistola agli Ebrei: *Impossibile è piacere a Dio senza la fede.* E nel Levitico: *Ogni uomo della casa d' Israel, che avrà ucciso un bove o una pecora o una capra nel campo o fuori del campo, e non avrà fatta l'offerta alla*

---

ut ait Philosophus nella Politica I, 2. Eth. Nic. I, 1. Amabile quidem enim et uni soli, melius vero et divinius genti et civitatibus.

nemo.... absque fide salvari potest. Cfr. Inf. II, 30: « quella fede - Ch'è principio alla via di salvazione »; Purg. XXII, 60: « la fè senza la qual ben far non basta »; Parad. XIX, v. 40-45:

Colui che volse il sesto
Allo stremo del mondo e dentro ad esso
Distinse tanto occulto e manifesto,
Non pote suo valor sì fare impresso
In tutto l'universo che il suo verbo
Non rimanesse in infinito eccesso.

Ibid. v. 70 e sgg.

Tu dicevi: Un uom nasce alla riva
Dell' Indo, e quivi non è chi ragioni
Di Cristo, nè chi legga, nè chi scriva:
E tutti i suoi voleri ed atti buoni
Sono, quanto ragione umana vede
Senza peccato in vita od in sermoni.
More non battezzato e senza fede;
Ov'è questa giustizia che il condanna?

moralibus et intellectualiqus virtutibus. Cfr. Conv. IV. Canzone: Dico ch'ogn virtù principalmente - Vien da una radice.

ad Hebraeos. Paul. Epist. ad Hebr. XI, 6.

in Levitico. XVII, 3-4.

obtulerit ad ostium tabernaculi oblationem Domino, sanguinis reus erit». Ostium tabernaculi Christum figurat, qui est ostium conclavis aeterni, ut ex Evangelio elici potest: occisio animalium operationes humanas. Occultum vero est iudicium Dei, ad quod humana ratio nec lege naturae, nec lege scripturae sed de gratia speciali quandoque pertingit; quod fit pluribus modis: quandoque simplici revelatione, quandoque revelatione, disceptatione quadam mediante. Simplici revelatione dupliciter: aut sponte Dei, aut oratione impetrante; sponte Dei dupliciter: aut expresse, aut per signum. Expresse, sicut revelatum fuit iudicium Samueli contra Saulem; per signum, sicut Pharaoni revelatum fuit per signa, quod Deus iudicaverat de liberatione filiorum Israel. Oratione impetrante, quod sciebat qui dicebat [secundo *Paralipomenon*]: “ Quum ignoramus quid agere debeamus, hoc solum habemus residui, quod ad te oculos nostros dirigamus ». Disceptatione vero mediante dupliciter: aut sorte, aut certamine; *certare* etenim, ab eo quod est *certum* facere, dictum est. Sorte quidem quandoque Dei iu-

porta del tabernacolo, sarà reo di delitto capitale. L'ingresso del tabernacolo raffigura Cristo che è la porta dell' eterna dimora come si può ritrarre del Vangelo; l' uccisione degli animali sono le azioni umane. Occulto invece è il giudizio di Dio all'umana ragione, quando essa non vi arriva nè per legge di natura, nè per legge di scrittura, ma vi arriva talvolta per grazia speciale. Questo avviene in più modi: talvolta per semplice rivelazione, altra volta per rivelazione mediante la discettazione. Per semplice rivelazione avviene in due modi: per volontà di Dio o per preghiera. Per volontà di Dio in due modi: espressamente: o per segno. Espressamente, come fu rivelato il giudizio a Samuele contro Saul; per segno, come fu rivelato a Faraone, che Dio aveva stabilito la liberazione dei figli d'Israele. Avviene talora per mezzo della preghiera, come sapeva colui che (nel secondo dei Paralipomeni) diceva: *Quando non sappiamo che fare, non ci resta altro che rivolgere a te i nostri occhi.* Per discettazione pure si conosce in due modi: o per sorteggio o per certame. *Certame* si disse appunto da render *certo.* Per sorteggio talora si rivela agli uomini il giudizio di Dio, come scorgesi nella nomina di Mattia negli Atti degli

Ex Evangelio. S. Giov. X, 7, 9. Cfr. Isidoro: Nos moraliter offerimus vitulum quum carnis superbiam vincimus; agnum quum irrationales motus corrigimus; haedum quum lasciviam superamus; columbam dum simplices sumus; turturem, dum castitatem servamus; panes azymos quum non in fermento sed in azimis sinceritatis et veritatis epulamur (Witte).

Samuel. Libro dei Re. XV.

sicut Pharaoni revelatum. II Moys. VII.

Paralipomenon. II, 20, 12.

dicium revelatur hominibus, ut patet in substitutione Matthiae in *Actibus Apostolorum*. Certamine vero dupliciter Dei iudicium aperitur: vel ex collisione virium, sicut fit per duellum pugilum, qui duelliones etiam vocantur, vel ex contentione plurium ad aliquod signum praevalere conantium, sicut fit per pugnam athletarum currentium ad bravium. Primus horum modorum apud Gentiles figuratus fuit in illo duello Herculis et Antaei, cuius Lucanus meminit in quarto *Pharsaliae*, et Ovidius in nono *De rerum transmutatione*; secundus figuratur apud eosdem in Atalanta et Hippomene, in decimo *De rerum transmutatione*. Similiter et latere non debet, quoniam in his duobus decertandi generibus ita se habet res, ut in altero sine iniuria decertantes impedire se possint, puta duelliones, in altero autem non; non enim athletae impedimento in alterutrum uti debent, quamvis Poeta noster aliter sensisse videatur in quinto, quum fecit remunerari Euryalum. Propter quod melius Tullius in tertio *De Officiis* hoc prohibuit, sententiam Chrysippi sequens; ait enim sic: « Scite Chrysippus, ut multa: Qui stadium [in-

Apostoli. Nel certame pure in due maniere si manifesta il giudizio di Dio: dall'urto delle forze, come avviene nel duello dei pugilatori che si chiamano anche duellanti, o dalla gara di più che si sforzano di giungere prima ad un segno, come avviene nella lotta degli atleti che corrono alla meta. Il primo di questi modi è raffigurato presso i Gentili nel duello di Ercole ed Anteo, di cui Lucano fa menzione nel quarto della Farsaglia e Ovidio nel nono delle Metamorfosi. Il secondo vien raffigurato pure da Ovidio presso gli stessi Gentili in Atalanta ed Ippomene. Similmente non deve tacersi che in questi due generi di contesa si ammette che in uno, cioè nei duelli, i combattenti possono senza ingiustizia mettersi impedimento, nell'altro no; infatti gli atleti non devono usare dell'impedimento uno a danno dell'altro, quantunque il nostro Poeta mostri d'aver pensato diversamente nel quinto dell'Eneide, quando fa ricompensare Eurialo. Fece meglio invece a proibirlo Tullio nel terzo dei Doveri, seguendo l'opinione di Crisippo. Dice infatti così: *Acutamente Crisippo, come spesso, affermò che colui che corre lo stadio deve sforzarsi e*

---

in Actibus Apostolorum. I, 26.

Lucanus, Pharsaliae. IV, 593.

Ovidius, Metam. IX, 183. Ibid. X, 580.

Poeta noster.... Verg. Aen. V, 337.

Tullius, De Officiis III, 10 (42).

quit] currit, eniti et contendere debet, quam maxime possit, ut vincat; supplantare eum, quicum certet, nullo modo debet „. His itaque in capitulo distinctis, duas rationes efficaces ad propositum accipere possumus; scilicet a disceptatione athletarum unam, et a disceptatione pugilum alteram; quas quidem prosequar in sequentibus et immediatis capitulis.

VIII (IX). Ille igitur populus, qui cunctis athletizantibus pro imperio mundi praevaluit, de divino iudicio praevaluit. Nam quum diremptio universalis litigii magis Deo sit curae quam diremptio particularis; et in particularibus litigiis quibusdam per athletas divinum iudicium postulemus, iuxta iam tritum proverbium: " Cui Deus concedit, benedicat et Petrus „ : nullum dubium est, quin praevalentia in athletis pro imperio mundi certantibus Dei iudicium sit secuta. Romanus populus, cunctis athletizantibus pro imperio mundi, praevaluit: quod erit manifestum, si considerentur athletae; si consideretur et bravium sive meta. Bravium

tendere quanto più può per vincere, ma non dare lo sgambetto a quello col quale gareggia „. Fatte dunque queste distinzioni nel capitolo, possiamo prendere due ragioni molto forti per il nostro proposito, una dalla gara degli atleti, l'altra dai pugillatori, ragioni che spiegherò nei capitoli che immediatamente seguono.

VIII (IX). Quel popolo che in gara con tutti prevalse per l'impero del mondo, prevalse per giudizio di Dio. Infatti stando a cuore a Dio la decisione della contesa universale più di quella particolare, e chiedendosi nelle particolari per mezzo di atleti il giudizio di Dio, giusta quel trito proverbio: *A chi Dio concede la vittoria. benedica anche Pietro:* non v'è nessun dubbio che la prevalenza fra gli atleti gareggianti per l'impero del mondo, non sia avvenuta per giudizio Dio. Il Popolo Romano in gara con tutti per l'impero del mondo, prevalse; e la cosa sarà manifesta, se si considerino gli atleti, e si consideri poi il segno o la meta: Il segno o la meta fu di dettar legge a tutti i mortali, in una pa-

Cui Deus concedit.... Dante lo dice un proverbio comune, ma finora i commentatori non sono riusciti a scoprirne le fonti e l'origine.

a disceptatione athletarum et.... pugilum. Nella prima, di cui tratta il cap. VIII, concorse tutto il popolo romano, nella seconda, di cui si discorre nel cap. IX, si segnalarono gloriosi campioni da Enea, vincitore di Turno, a Scipione, vincitore di Annibale.

VIII (IX) *cunctis athletizantibus;* Di questa gara per il supremo impero del mondo si occupano S. Tomaso, Egidio Romano ed altri, sulle orme dei retori greci e specialmente di Elio Aristide (Elogio di Roma).

sive meta fuit, omnibus praeesse mortalibus; hoc enim Imperium dicimus. Sed hoc nulli contigit, nisi Romano populo: hic non modo primus, quin etiam solus attigit metam certaminis, ut statim patebit. Primus namque in mortalibus, qui ad hoc bravium anhelavit, Ninus fuit, Assyriorum rex; qui quamvis cum consorte thori Semiramide per nonaginta annos et plures — ut Orosius refert — imperium mundi armis tentaverit, et totam Asiam sibi subegerit, non tamen occidentales mundi partes eis unquam subiectae fuerunt. Horum amborum Ovidius memoriam facit in quarto, ubi dicit in Pyramo:

Coctilibus muris cinxisse Semiramis urbem;

et infra:

Conveniant ad busta Nini lateantque sub umbra.

Secundus Vesoges, rex Aegypti, ad hoc bravium spiravit; et quamvis Meridiem atque Septentrionem in Asia exagitaverit, ut Orosius memorat, nunquam tamen dimidiam partem orbis obtinuit; quin imo a Scythis, inter quasi athlothetas et terminum, ab incepto suo temerario est aversus. Deinde Cyrus Persarum rex tentavit hoc, qui, Babylone destructa, impe-

rola: l'impero. Ma questo non toccò a nessuno fuorchè al Popolo Romano, Egli non solo primo, ma unicoe raggiunse la meta nella gara, com ben presto si renderà manifesto. Tra i mortali il primo ad aspirare a questa meta fu Nino, re degli Assiri; ma egli sebbene con la consorte del talamo, Semiramide, per novanta e più anni — come riferisce Orosio — tentasse con le armi l'impero del mondo, e soggiogasse tutta l'Asia, tuttavia non ebbe mai soggette le regioni occidentali. Di ambedue fa ricordo Ovidio nel quarto parlando di Piramo:

Semiramide cinse la città con mura di mattoni,

e più sotto:

Convengano al sepolcro di Nino e si nascondano all'ombra.

Secondo aspirò a questa meta, Vesoge, re dell'Egitto, e sebbene mettesse sottosopra il mezzogiorno e il settentrione dell'Asia, non occupò neppur metà della terra, chè anzi fu distolto dalla sua temeraria impresa dagli Sciti, quasi fra coloro che avevano proposto il premio ed il termine stesso. In terzo luogo fece questo tentativo Ciro, re dei Persiani, il quale dopo aver distrutta Babilonia e trasferito il comando

Orosius. Hist. I, 4.

Coctilibus.... Ovid. Metam. IV, 58.

Orosius. Hist. I, 14.

inter athlothetas et terminum; la parola athlothetas sembra derivata da Aristot. Eth. I, 2. Nella vulgata queste parole mancano. Gli atloteti sono quelli che propongono il premio e le condizioni della gara.

Cyrus Persarum rex. Cfr. Purg. XII, 55.

la ruina e il crudo scempio
Che fe' Tomiri, quando disse a Ciro:
Sangue sitisti ed io di sangue t'empio.

rioque Babylonis ad Persas translato, nec adhuc partes occidentales expertus, sub Tamiride regina Scytharum vitam simul et intentionem deposuit. Post hos vero Xerses, Darii filius, et rex in Persis, cum tanta gentium multitudine mundum invasit, cum tanta potentia, ut transitum maris, Asiam ab Europa dirimentis, inter Sexton et Abydon, ponte superaverit. Cuius operis admirabilis Lucanus in secundo *Pharsaliae* meminit, canit enim sic:

Tales fama canit tumidum super aequora Xersem
construxisse vias;

et tandem miserabiliter ab incepto repulsus, ad bravium pervenire non potuit. Praeter istos et post, Alexander rex Macedo, maxime omnium ad palmam Monarchiae propinquans, dum per legatos ad deditionem Romanos praemoneret, apud Aegyptum, ante Romanorum responsionem, ut Livius narrat, in medio quasi cursu collapsus est. De cuius etiam sepultura ibidem existente Lucanus, in octavo, invehens in Ptolemaeum regem Aegypti, testimonium reddit dicens:

Ultima Lagaeae stirpis perituraque proles
degener, incestae sceptris cessure sorori,
quum tibi sacrato Macedo servetur in antro.

dai Babilonesi ai Persiani, senza aver raggiunto le regioni d'Occidente, sotto Tamiri, regina degli Sciti depose la vita ed il proposito. Dopo costoro Serse, figlio di Dario e re dei Persiani, con tanta moltitudine di genti invase il mondo e con tanta potenza, da superare con un ponte lo stretto di mare, che divide l'Asia dell'Europa, fra Sesto ed Abido. Questa meravigliosa opera è ricordata nel secondo della Farsaglia da Lucano che così canta:

Tali vie è fama che il superbo Serse costruisse sul mare.

Ma in fine, respinto miseramente dal suo proposito, non potè arrivare al segno. Oltre costoro in seguito Alessandro, re macedone, avvicinandosi più di tutti alla palma della Monarchia, mentre per mezzo di ambasciatori invitava i Romani ad arrendersi, presso l'Egitto prima che i Romani dessero una risposta, come narra Livio, cadde nel mezzo del suo cammino. Del suo sepolcro colà esistente fa testimonianza Lucano nell'ottavo della Farsaglia, quando si scaglia contro Tolomeo, re dell'Egitto:

Ultima e degenere prole della stirpe dei Lagidi, che stai per perire e cedere allo scettro dell'incestuosa sorella, sebbene il Macedone sia conservato nel sacro speco.

---

transitum maris. Cfr. Purg. XXVIII, 71-72.

Lucanus... Phars. II, 672.

Alexander rex Macedo. Livio nel lib. IX, 17, fa delle considerazioni nell'ipotesi che Alessandro avesse indetto guerra ai Romani, per concludere che i Romani sarebbero riusciti vincitori. Ma che Alessandro preparasse una spedizione in Italia da Livio non risulta. Secondo il Toynbee la fonte della leggenda accolta da D. si trova nella Cronaca del vescovo Ottone di Frisinga (II 25), dove si legge «Alexander totius Orientis potitus victoria, dum Romam quoque cum universo Occidente sibi subjugare parat, ab India revertitur in Babylonem, ubi exterarum gentium ex toto paene orbe ac ultimo Occidente, idest ab Hispanis, Gallis, Germania, Africa ac ferme omni Italia legati sibi occurrerunt, ut inde venisse cerneres legationem quo vix tam parvo tempore crederes etiam rumorem pervenisse. Et mirum dictu tantus timor totum orbem, ut cum per duodecimi tantum imperasset annos, in sua manu Oriente constituto ultimi Occidentis populi timore conterriti legatos mitterent pacemque peterent....

Ma la notizia si trova già in Orosio (Hist. III, 15 e 20) sicchè D. potrebbe averla desunta direttamente da questo scrittore. Cfr. Giulio Valerio I 22. Vedi le giuste osservazioni dl E. Parodi in Bull. Soc. Dant. XXIII (1916) pag. 16-17. Cfr. M. Scherillo: Dante e T. Livio in Rend. Ist. Lomb. s. II v. 30 f. 5.

Lucanus, VIII,692.

O altitudo sapientiae et scientiae Dei, quis hic te non obstupescere poterit? Nam conantem Alexandrum praepedire in cursu coathletam Romanum, tu, ne sua temeritas prodiret ulterius, de certamine rapuisti. Sed quod Roma palmam tanti bravii sit adepta, multis comprobatur testimoniis; ait enim Poeta noster in primo:

Certe hinc Romanos, olim volventibus annis,
hinc fore ductores, revocato a sanguine Teucri,
qui mare, qui terras omnis ditione tenerent.

Et Lucanus in primo:

Dividitur ferro regnum, populique potentis
quae mare, quae terras, quae totum possidet orbem,
non cepit fortuna duos.

Et Boethius in secundo, cum de Romanorum principe loqueretur, sic inquit:

Hic tamen sceptro populos regebat,
quos videt condens radios sub undas
Phoebus extremo veniens ab ortu,
quos premunt septem gelidi triones,
quos notus sicco violentus aestu
torret, ardentes recoquens arenas.

Hoc etiam testimonium perhibet scriba Christi Lucas, qui omnia vera dicit, in illa parte sui eloquii: « Exivit edictum a Caesare Augusto, ut describeretur universus orbis ». In quibus verbis uni-

O altezza della sapienza e conoscenza di Dio, chi non prova stupore di te in questo fatto? Mentre Alessandro cercava d'impedire nella corsa l'emulo Romano, tu lo togliesti via dalla gara, perchè la sua temerità non procedesse troppo oltre. Che Roma però abbia conseguito la palma di così alta gara, si prova con molte testimonianze. Il Poeta nostro nel primo dell' Eneide dice così:

Certamente da qui, dal rinomato sangue di Teucro, col volger degli anni avranno origine i duci Romani, che terranno sotto la loro giurisdizione il mare e le terre.

E Lucano nel primo del Farsaglia:

Col ferro si divise il regno, e la fortuna del potente popolo padrone del mare, delle terre e di tutto il mondo, non seppe contenere due padroni.

E Boezio nel secondo libro, parlando del Principe romano dice:

Egli reggeva sotto lo scettro i popoli che Febo vede, quando nasconde i suoi raggi sotto le onde e quando viene dall' estremo Oriente, i popoli che preme il freddo Settentrione e quelli che riscalda il violento Noto col suo arido soffio infocando le ardenti sabbie.

Questa testimonianza ci viene offerta anche dal biografo di Cristo, Luca, veritiero narratore, nella parte del suo discorso ove dice: Uscì un editto di

O altitudo etc. Paol. Epist. ai Romani 11, 33.

Poeta noster. Verg. Aen. I, 234. Conv. IV, 5 « Oh ineffabile e incomprensibile sapienza di Dio ».

Lucanus. Phars. I, 109.

Duos: Cesare e Pompeo.

Boethius. De cons. phil. III, m. 6.

Lucas, Ev. II, 1.

versalem mundi iurisdictionem tunc Romanorum fuisse, aperte intelligere possumus. Ex quibus omnibus manifestum est, quod Romanus populus cunctis athletizantibus pro imperio mundi praevaluit: ergo de divino iudicio praevaluit et per consequens de divino iudicio obtinuit; quod est de iure obtinuisse.

IX (x). Et quod per duellum adquiritur, de iure adquiritur. Nam ubicumque humanum iudicium deficit vel ignorantiae tenebris involutum vel propter praesidium iudicis non habere, ne iustitia derelicta remaneat, recurrendum est ad Illum, qui tantum eam dilexit, ut quod ipsa exigebat, de proprio sanguine ipse moriendo suppleverit. Unde Psalmus: « Iustus Dominus iustitias dilexit ». Hoc autem fit, quum de libero assensu partium, non odio, sed amore iustitiae, per virium tam animi quam corporis mutuam collisionem, divinum iudicium postulatur, quam quidem collisionem, quia primitus unius ad unum fuit ipsa inventa, duellum appellamus. Sed semper cavendum est,

Cesare Augusto per il censimento di tutto il mondo, dalle quali parole possiamo intendere chiaramente che la giurisdizione del mondo apparteneva allora ai Romani. Da tutto ciò è manifesto che il Popolo Romano superò tutti quelli che contesero per l'Impero del mondo e perciò prevalse per giudizio divino e per giudizio divino l'ottenne: il che vuol dire che l'ha tenuto di diritto.

IX (x). Quello che si acquista per duello, s'acquista di diritto, perchè dove vien meno l'umano giudizio o per esser nascosto nelle tenebre dell'ignoranza o per mancanza del patrocinio del giudice, affinchè la giustizia non rimanga derelitta si deve ricorrere a Colui che tanto l'amò che col suo sangue dette quanto essa esigeva. Onde il Salmo dice: “*Il Signore giusto amò la giustizia*„. Questo avviene quando di libero accordo delle parti, non per odio, ma per amore di giustizia, col mutuo cozzo delle forze morali e fisiche si cerca il giudizio divino. Questo cozzo, perchè fu primieramente di uno contro uno, chiamiamo duello. Ma bisogna sempre provvedere che si tentino come nelle questioni di guerra, tutte le vie per

IX (x). Engelberto di Admont, De ortu et fine Romani Imperii c. XI, Regnum Romanorum, ab initio et deinceps triplici iustitia adeptum est dominium et imperium aliorum regnorum sibi subjectorum: Primo per iustitiam bellicam, quia illa regna, quae iusto bello devicta sibi subjecit iusta sub ipsius imperio et dominio permanserunt, etc. (Witte).

Psalmus, X, 7.

Vegetius, De re milit. Prol. III; e Cicer. De Otio. I, 12 (38).

ut quemadmodum in rebus bellicis prius omnia tentanda sunt per disceptationem quamdam, et ultimum per proelium dimicandum est, ut Tullius et Vegetius concorditer praecipiunt, hic in *Re militari*, ille vero in *Officiis*. Et quemadmodum in cura medicinali ante ferrum et ignem omnia experienda sunt, et ad hoc ultimo recurrendum; sic omnibus viis investigatis pro iudicio de lite habendo, ad hoc remedium ultimo quadam iustitiae necessitate coacti recurramus. Duo igitur formalia duelli apparent; unum hoc, quod nunc dictum est; aliud, quod superius tangebatur: scilicet, ut non odio, non amore, sed solo iustitiae zelo, de communi assensu agonistae seu duelliones palaestram ingrediantur. Et propter hoc bene Tullius, cum de hac materia tangeret; inquiebat enim: " Sed bella, quibus imperii corona proposita est minus acerbe gerenda sunt ". Quod si formalia duelli servanda sunt — aliter enim duellum non esset — iustitiae necessitate de communi assensu congregati propter zelum iustitiae, nonne in nomine Dei congregati sunt? Et si sic, nonne

mezzo della discussione, e si ricorra solo infine alla guerra; come Tullio e Vegezio concordemente prescrivono, questi nella *Scienza militare* l' altro nei *Doveri*. Come nella cura medica si devono sperimentare tutti i mezzi prima del ferro e del fuoco e solo da ultimo ricorrere ad essi, così dopo aver cercato tutte le vie per decidere sulla lite con un giudizio, ricorriamo da ultimo a questo rimedio per necessità di giustizia. Due condizioni appaiono formali nel duello: una ch'è stata detta ora, l'altra quella che si diceva più sopra: che cioè non per odio, nè per amore, ma per zelo di giustizia, di comune consenso, i contendenti o i duellanti entrino nell' agone. Perciò assai bene diceva Tullio, toccando di questa materia: " *Le guerre per le quali è proposta la corona dell'Impero, sono da condursi meno crudelmente* ". Che se le formalità del duello sono da conservarsi — altrimenti non vi sarebbe più duello — non si dirà che siansi trovati insieme nel nome di Dio quelli che di comune consenso si trovarono insieme per zelo della giustizia? E se così è, non è forse Dio in mezzo a loro, dacchè egli stesso questo ci promette nel Vangelo? Se

Tullius, De Off. I, 11 (34). Cum sint duo genera decertandi, unum per disceptationem, alterum per vim, cumque illud proprium sit hominis, hoc beluarum, confugiendum est ad posterius, si uti non licet superiore.

Deus in medio illorum est, cum ipse in Evangelio nobis hoc promittat? Et si Deus adest, nonne nefas est arbitrari iustitiam succumbere posse, quam ipse in tantum diligit, quantum superius praenotatur? Et si iustitia in duello succumbere nequit, nonne de iure acquiritur quod per duellum acquiritur? Hanc veritatem etiam Gentiles ante tubam Evangelicam cognoscebant, cum iudicium a fortuna duelli quaerebant. Unde bene Pyrrhus ille, tam moribus Æacidarum quam sanguine generosus, cum legati Romanorum pro redimendis captivis ad illum missi fuerunt, respondit:

Nec mi aurum posco, nec mi pretium dederitis;
non cauponantes bellum, sed belligerantes:
ferro, non auro, vitam cernamus utrique,
vosne velit an me, regnare Hera: quidve ferat sors,
virtute experiamur. Et hoc simul accipe dictum:
quorum virtuti belli fortuna pepercit,
eorumdem me libertati parcere certum est;
dono ducite.

Haec Pyrrhus: Heram vocabat Fortunam, quam causam melius et rectius nos divinam Providentiam appellamus. Unde caveant pugiles, ne pretio constituant sibi causam: quia non tunc

Dio è presente, è forse lecito credere che possa soccombere la giustizia ch' Egli ama tanto quanto sopra è notato? E se la giustizia non può soccombere nel duello, non si acquista forse di diritto quello che col duello si acquista? Questa verità era nota anche ai Gentili prima della tromba evangelica, quando chiedevano un giudizio alla fortuna del duello. Ben a ragione dunque Pirro, nobile sia per costumi sia per sangue degli Eacidi rispose agli ambasciatori inviatigli per il riscatto dei prigionieri:

« Non pretendo oro, nè mi darete un compenso; non mercanteggiando la guerra ma guerreggiando col ferro e non coll'oro, ambedue combattiamo esponendo la vita per vedere, se Era voglia dare a me o a voi il regno; col valore sperimentiamo quali eventi apporti la sorte. Ascoltate i miei detti: ho stabilito di concedere la libertà a quei valorosi che furono risparmiati dalla fortuna; portateveli via in dono ».

Così Pirro; e dava il nome di Era alla Fortuna, che noi meglio e più giustamente chiamiamo divina Provvidenza. Per la qual cosa si guardino bene i contendenti dal proporsi un compenso, perchè allora non si avrebbe

---

in Evangelio. S. Matteo XVIII, 20.

ante tubam Evangelicam è la tuba Sancti Spiritus. De Mon. I, 18.

Nec mi aurum, etc. Con ogni probabilità questi versi sono desunti dal De Offic. I, 12, piuttosto che dalla Cronaca di Ottone di Frisinga, dove pure trovansi citati.

Heram vocabat Fortunam quam.... nos divinam providentiam appellamus. Cfr. Inf. VII, 67 sgg. e specialmente 85-87.

Vostro saver non ha contrasto a lei:
Ella provvede, giudica e persegue
Suo regno, come il loro gli altri Dei.

duellum, sed forum sanguinis et iniustitiae dicendum esset; nec tunc arbiter Deus adesse credatur, sed ille antiquus hostis, qui litigii fuerat persuasor. Habeant semper, si duelliones esse volunt, non sanguinis et iniustitiae mercatores, in ostio palaestrae ante oculos Pyrrhum, qui pro imperio decertando sic aurum despiciebat, ut dictum est. Quod si contra veritatem ostensam de imparitate virium instetur, ut assolet, per victoriam David de Golia obtentam instantia refellatur; et si Gentiles aliud peterent, refellant ipsam per victoriam Herculis in Antheum. Stultum enim est valde vires, quas Deus confortat, inferiores pugile suspicari. Iam satis manifestum est, quod per duellum acquiritur, de iure acquiri.

un duello ma un mercato di sangue e d'ingiustizia; ed allora non si creda che vi assista Dio, ma l'antico avversario che fu eccitator della contesa. Se i combattenti vogliono essere duellanti e non mercanti di sangue e d'ingiustizia, sul limitare dell'agone tengano dinanzi agli occhi Pirro, che gareggiando per l'impero disprezzava, come s'è detto, l'oro. Che se contro alla verità dimostrata si insista, come il solito, sulla disparità delle forze, si respinga e confuti questa opinione con la vittoria di David su Golia. E se i Gentili pretendessero altro argomento, si respinga l'obiezione con la vittoria di Ercole su Anteo; perciocchè è da stolti sospettare nel pugilato inferiori le forze che Dio sostiene; cosicchè ormai è abbastanza manifesto che quello che si acquista col duello si acquista di diritto.

X (xi). Sed Romanus populus per duellum acquisivit imperium; quod fide dignis testimoniis comprobatur; in quibus manifestandis non solum hoc apparebit, sed etiam quicquid a primordialibus imperii Romani diiudicandum erat, per duellum esse discussum. Nam de primo, cum de sede patris Æneae, qui primus pater huius populi fuit, verteretur litigium, Turno Rutulorum

X (xi). Il popolo romano acquistò l'impero per duello, come si prova con testimonianze degne di fede; e nell'addurle non solo questo apparirà, ma anche che per duello è stato definito fin dai primordi dell'Impero romano tutto ciò che si poteva per duello giudicare. Infatti sin dal principio, contendendo per la sede il padre Enea, che fu il progenitore di

antiquus hostis = antico avversaro, Purg. XI, 20.

de imparitate virium. L'obiezione più comune contro il giudizio di Dio era che il campione più forte poteva sostenere la parte dell'ingiustizia; a questa obiezione risponde D. citando la vittoria del debole David sul gigante Golia e di Ercole sù Anteo.

David de Golia, etc. Reg. I, 17.

Herculis in Antheum.... Anteo, figlio di Nettuno e della Terra, metteva a morte tutti i forestieri dopo averli obbligati ad una lotta nella quale egli riportava sempre la vittoria, perchè nel toccare coi piedi la terra, riprendeva novello vigore. Ercole lo strozzò, tenendolo alzato. V. Inf. XXXI, 112-145. Conv. III, 3.

rege contra stante, de comuni amborum regum assensu, ad ultimum, propter divinum beneplacitum inquirendum, inter se solum dimicatum est, ut in ultimis *Æneidos* canitur. In quo quidem agone tanta victoris Æneae clementia fuit, ut nisi balteus, quem Turnus Pallanti a se occiso detraxerat, patuisset, victo victor simul vitam condonasset, et pacem; ut ultima carmina nostri Poetae testantur. Cumque duo populi ex ipsa Troiana radice in Italia germinassent, Romanus videlicet populus et Albanus atque de signo aquilae deque penatibus diis Troianorum atque dignitate principandi longo tempore inter se disceptatum esset, ad ultimum, de communi assensu partium, propter instantiam cognoscendam, per tres Horatios fratres hinc et per totidem Curiatios fratres inde, in conspectu regum et populorum altrinsecus expectantium, decertatum est: ubi tribus pugilibus Albanorum peremptis, Romanorum duobus, palma victoriae sub Hostilio rege cessit Romanis. Et hoc diligenter Livius in prima parte contexit, cui Orosius etiam contestatur. Deinde cum finitimis, omni iure belli

questo popolo, con Turno re dei Rutuli che gli si opponeva, alla fine, di comune accordo, per conoscere la volontà degli Dei combatterono solamente tra loro, come si legge nell' ultimo canto dell' Eneide; nel quale agone tanta fu la clemenza del vincitore Enea, che se non avesse scorto il balteo che Turno aveva tolto all' ucciso Pallante, egli, vincitore, avrebbe condonato la vita al vinto e gli avrebbe concessa la pace, come attestano gli ultimi versi del nostro Poeta.

Quando poi dalla stessa radice troiana trassero origine in Italia due popoli, il romano e l'albano, dopo aver lungamente conteso tra loro per il segno dell'aquila, per gli dei penati e per la dignità dell' Impero, in fine per comune consenso delle parti, per definire la lotta, si combattè dai tre fratelli Orazi da una parte contro altrettanti fratelli Curiazi dall' altra, al cospetto dei re e dei popoli in ansiosa aspettazione. Caduti i tre pugilatori degli Albani e due dei Romani, la palma della vittoria passò ai Romani sotto il re Ostilio. E questo diligentemente espose nella prima parte della storia Livio col quale s'accorda Orosio.

X (XI). *in ultimis Aeneidos;* cioè XII, 940, sgg.

> Et iam iamque magis cunctantem flectere sermo
> coeperat, infelix umero cum apparuit alto
> balteus et notis fulserunt cingula bullis
> Pallantis pueri, victum quam volnere Turnus
> straverat atque umeris inimicum insigne gerebat.

ubi tribus pugilibus. Cfr. Parad. VI, 39.

et hoc diligenter Livius. Lib. I, 24-25.

servato, cum Sabinis, cum Samnitibus, licet in multitudine decertantium, sub forma tamen duelli, de imperio decertatum fuisse Livius narrat: in quo quidem modo decertandi cum Samnitibus, fere Fortunam — ut dicam — incepti poenituit. Et hoc Lucanus in secundo ad exemplum sic reducit:

Aut Collina tulit stratas quot porta catervas,
tunc cum pene caput mundi rerumque potestas
mutavit translata locum, Romanaque Samnis
ultra Caudinas speravit vulnera furcas.

Postquam vero Italorum litigia sedata fuerunt, et cum Graecis cumque Poenis nondum pro divino iudicio certatum esset, id imperium intendentibus illis et istis, Fabricio pro Romanis, Pyrrho pro Graecis, de imperii gloria in militiae multitudine decertantibus, Roma obtinuit. Scipione vero pro Italis, Hannibale pro Africanis in forma duelli bellum gerentibus Italis Africani succubuerunt; sicut Livius ėt alii rei romanae scriptores testificari conantur. Quis igitur nunc adeo mentis obtusae est, qui non videat, sub iure duelli gloriosum populum coronam totius orbis esse lucratum? Vere potuit dicere homo Romanus, quod qui-

Poi, secondo la narrazione di Livio, serbando ogni legge di guerra, si combattè per l'impero coi popoli confinanti, coi Sabini e coi Sanniti, sotto forma di duello, quantunque grande fosse il numero dei combattenti; ed in questo modo di combattere coi Sanniti per poco — dirò così — la Fortuna non ebbe a pentirsi del suo tentativo. Questo ce lo riporta ad esempio Lucano nel secondo canto:

« Quante schiere abbattute non sostenne la porta Collina, allora quando per poco la capitale del mondo ed il sommo impero non mutarono sede ed il Sannita più che alle forche Caudine sperò piaghe romane »!

Ma dopochè furono composte le contese italiche, non essendosi ancora combattuto per divino giudizio coi Greci e Cartaginesi, aspirando questi e quelli all'impero, Roma ne ottenne la gloria, mentre Fabrizio combatteva pei Romani e Pirro per i Greci con grande numero di milizia. Quando poi Scipione per l'Italia ed Annibale per l'Africa condussero una guerra in forma di duello, gli Africani soccombettero sotto i Romani, come ne fanno fede Livio e tutti gli altri storici romani. Chi dunque è di mente così ottusa che non veda, che con diritto di guerra il popolo glorioso s'acquistò lo scettro di tutto il mondo? Ben

Orosius. Hist. II, 4.

Lucanus, Phars. II, 135. Nell'anno 82 a. Cr. durante la guerra civile, ci fu una battaglia fra Romani e Sanniti alla porta Collina con grande strage dei primi.

Scipione pro Italis:

Ma l'alta Provvidenza, che con Scipio
Difese, a Roma, la gloria del mondo.

Parad. XXVII, 61-62.

Così Fabrizio e Scipione appaiono come i soli campioni del Popolo Romano, come se alla loro virtù solamente si dovesse la vittoria.

dem Apostolus ad Timotheum: « Reposita est mihi corona iustitiae: » reposita, scilicet, in Dei providentia aeterna. Videant nunc iuristae praesumptuosi, quantum infra sint ab illa specula rationis, unde humana mens haec principia speculatur, et sileant, secundum sensum legis consilium et iudicium exhibere contenti.

Et iam manifestum est, quod per duellum Romanus populus acquisivit Imperium: ergo de iure acquisivit; quod est principale propositum in libro praesenti. Usque adhuc patet propositum per rationes quae plurimum rationalibus principiis innituntur; sed deinceps ex principiis fidei christianae iterum patefaciendum est.

XI (XII). Maxime enim fremuerunt, et inania meditati sunt in Romanum principatum, qui zelatores fidei christianae se dicunt; nec miseret eos pauperum Christi, quibus non solum defraudatio fit in ecclesiarum proventibus, quin imo patrimonia ipsa quotidie rapiuntur, et depauperatur Ecclesia, dum simulando iustitiam, executorem iustitiae non admittunt. Nec iam depauperatio talis absque Dei iudicio fit, cum nec pauperibus, quorum patrimo-

potè il cittadino romano ripetere le parole dell'Apostolo a Timoteo « *Mi fu riposta la corona della giustizia* », riposta, s' intende per eterna provvidenza di Dio. Vedano ora i giuristi presuntuosi quanto siano al disotto di quella specola della ragione da cui la mente umana osserva questi principii, e non parlino, accontentandosi di dare consiglio e giudizio secondo il senso della legge! Ormai è cosa evidente che il Popolo Romano acquistò l' Impero in duello e perciò l'acquistò di diritto, e questo è ciò che noi ci proponevamo in questo libro. Fin qui il proposito è stato reso evidente con ragioni che si fondano principalmente su principi razionali; ora è da renderlo evidente secondo i principi della fede cristiana.

XI (XII). Contro al principato romano hanno fatto un gran fremere e rivolto vani pensieri coloro che si dicono zelanti della fede cristiana, mentre non hanno compassione dei poveri di Cristo; che non solo son defraudati dei proventi delle chiese, ma ogni giorno sono derubati del patrimonio stesso. E si depaupera anche la Chiesa col non ammettere un esecutore della giustizia, pur fingendo amor di giustizia. Ormai tale impoverimento della Chiesa non avviene senza giudizio di Dio, perchè non si sovviene

---

Apostolus ad Timotheum. Timoteo fu discepolo e compagno di S. Paolo. Ep. II, 4, 8.

Videant nunc iuristae praesumptuosi, etc. Anche nel poema, pur non tenendo conto dello sfogo di odio personale contro Baldo di Aguglione, Fazio di Signa e Lapo Saltarelli, i giuristi sono maltrattati. Cfr. Conv. III, 19, IV, 27. Dico... che quelli consigli che non hanno rispetto alla tua arte e procedono solo da quel buon senno che Iddio ti diede, tu nol dei vendere a' figliuoli di Colui che te l'ha dato... quelli che hanno rispetto all'arte.... vender puoi, ma non sì che non si convengano alcuna volta decimare e dare a Dio, cioè ai miseri.... Cfr. Boccaccio, De gen. XIV, 4.

XI (XII). ***zelatores fidei christianae,*** sono gli ecclesiastici, seguaci della parte guelfa, su cui Dante scaglia l' invettiva: O gente che dovresti esser devota, E lasciar seder Cesar sulla sella, Se bene intendi ciò che Dio ti nota. Purg. VI, 91, sgg. Parad. VI. q. 8 sgg.

neque ab offerente imperio. Ecco la bella gratitudine della Chiesa verso l' Impero: ottenuto il poco, pretende il tutto!

Le parole di D. sembrano una risposta alla predica di Ildebrando o ad altra consimile. Vedi D'Ovidio. Studi sulla D. C. La proprietà ecclesiastica secondo D. e un luogo del De Mon.

nia sunt Ecclesiae facultates, inde subveniatur, neque ab offerente Imperio cum gratitudine teneantur. Redeant unde venerunt: venerunt bene, redeunt male; quia bene data, et male possessa sunt. Quid ad pastores tales? Quid, si Ecclesiae substantia diffluit, dum proprietates propinquorum suorum exaugeantur? Sed forsan melius est propositum prosequi, et sub pio silentio Salvatoris nostri expectare succursum.

Dico ergo, quod si Romanum imperium de iure non fuit, Christus nascendo praesumpsit iniustum: consequens est falsum, ergo contradictorium antecedentis est verum. Inferunt enim se contradictoria invicem a contrario sensu. Falsitatem consequentis ad fideles ostendere non oportet: nam si fidelis quis est, falsum hoc esse concedit; et si non concedit, fidelis non est; et si fidelis non est, ad eum ratio ista non quaeritur. Consequentiam sic ostendo: Quicunque aliquod edictum ex electione prosequitur, illud esse iustum opere persuadet: et, quum opera persuadentiora sint quam sermones — ut Philosopho placet in ultimis *ad Nicomachum* — magis persuadet, quam si sermone approbaret. Sed Christus,

ai poveri con le sostanze della Chiesa, che sono loro patrimonio, nè si accettano con gratitudine dall'Impero che le offre. Ritornino dunque là donde provennero: vennero bene, ritornano male, giacchè erano state ben date e sono mal possedute. Che importa a simili pastori? Che importa se la sostanza della Chiesa si dilegua, purchè s'accrescano le proprietà dei parenti? Ma forse è meglio tornare al nostro proposito, e in pio silenzio attendere il soccorso del nostro Salvatore.
Dico dunque che se l'Impero Romano non fu di diritto, Cristo nascendo presunse una cosa ingiusta; ma la conclusione è errata e perciò è vero il contraddittorio della premessa, perciocchè le sentenze contraddittorie stanno in questo vicendevole rapporto, che se una è falsa, l'altra è vera. Ai fedeli non c'è bisogno di spiegare la falsità della conseguente. Chi ha fede concede che sia falsa, e se non lo concede, vuol dire che non ha fede, ed allora per lui non si cerca questa ragione. La conseguenza la dimostro così: chiunque di sua volontà si mostra ossequente ad un editto col fatto induce a ritenere che l'editto sia giusto, e poichè *i fatti sono più convincenti delle parole* — come piace al Filosofo nell'ultimo libro a Nicomaco — convince anche più che se l'avesse ap-

---

Venerunt bene. Anche nel Parad. XX, 55. D. riconosce la buona intenzione di Costantino. Cfr. Inf. XIX, 115.

Sed forsan melius est propositum prosequi. Lo farà però senza reticenze e con parole di fuoco nella D. C. Purg. XXXIII e Parad. XXII, 82 sgg.

ut Philosopho placet.... Eth. Nic. X, 1 e De Mon. I, 13, pag. 117.

sub pio silentio. « E se non fosse la riverenza delle somme chiavi ». Inf. XIX, 101.

Salvatoris nostri exspectare succursum, rappresentato nella D. C. dal Veltro, dal messo divino, dal dux; poichè la speranza di un rinnovamento non si spense mai in Dante.

ut eius scriba Lucas testatur, sub edicto Romanae auctoritatis nasci voluit de Virgine Matre, ut in illa singulari generis humana descriptione filius Dei, homo factus, homo conscriberetur; quod fuit illud prosequi. Et forte sanctius est arbitrari divinitus illud exivisse per Caesarem, ut qui tempora tanta fuerit expectatus in societate mortalium, cum mortalibus ipse se consignaret. Ergo Christus Augusti Romanorum auctoritate fungentis edictum fore iustum opere persuasit. Et cum ab iuste edicere iurisdictio sequatur, necesse est, ut qui iustum edictum persuasit, iurisdictionem etiam persuaserit; quae si de iure non erat, iniusta erat. Et notandum, quod argumentum sumptum ad destructionem consequentis, licet de sua forma per aliquem locum teneat, tamen vim suam per secundam figuram ostendit, si reducatur, sicut argumentum a positione antecedentis per primam; reducitur enim sic: Omne iniustum persuadetur iniuste: Christus non persuasit iniuste: ergo non persuasit iniustum. A positione antecedentis sic: Omne iniustum persuadetur iniuste: Christus persuasit quoddam iniustum: ergo persuasit iniuste.

provato a parole. Ma Cristo, come attesta il suo biografo Luca, volle nascere dalla Madre Vergine sotto un editto di autorità romana, per essere iscritto come uomo, Egli, figlio di Dio fatto uomo, in questo singolare censimento del genere umano; e questo significa confermare l'editto. Più santa cosa è credere che l'editto di Cesare uscisse per volontà di Dio, affinchè Colui che era stato atteso per tanti secoli, si mostrasse da se stesso coi mortali nella società dei mortali. Dunque Cristo coi fatti convinse che l'editto di Augusto, rappresentante l'autorità dei Romani, era giusto. E poichè *giurisdizione* deriva da fare *giusti editti*, è necessità che colui che approva l'editto approvi anche la giurisdizione, la quale, se non fosse secondo il diritto, sarebbe ingiusta. E' pur da notare che l'argomento assunto per confutare la conseguente, quantunque di sua forma abbia qualche peso, tuttavia fa vedere la sua vera forza per mezzo della seconda figura, se, come argomento, si riprenda dalla posizione di antecedente della prima figura. Ecco la riduzione: Cristo non persuase ingiustamente: quindi non approvò l'ingiusto. Dalla posizione dell'antecedente in questo modo: Ogni ingiustizia vien approvata ingiustamente, Cristo approvò una cosa ingiusta, dunque approvò ingiustamente.

---

ut Lucas testatur. Ev. II, 1. Cfr. Ep. VII, 3. Et quum universaliter orbem describi edixisset Augustus - ut bos noster evangelizans... remugit - si non de iustissimi principatus aula prodiisset edictum, Unigenitus Dei Filius, homo factus ad profitendum secundum naturam adsumptam edicto se subditum, nequaquam tunc nasci de Vergine voluisset: non enim suasisset iniustum, quem omnem iustitiam implere decebat.

qui tempora tanta fuerit exspectatus. Cfr. Purg. X, 35. De la molti anni lagrimata pace. Cfr. Parad. XXVI, 119.

quae si de iure non erat, iniusta erat. Cfr. Isid. Orig. IX, 4. Iudices, quasi ius dicentes populo, sive quod iure disceptent. Iure disputare est iuste iudicare.

per primam (sott. figuram). Cfr. De Mon. I, 11 (13). Arist. Analyt. pr. XXIV.

XII (XIII). Et si Romanum Imperium de iure non fuit, peccatum Adae in Christo non fuit punitum; hoc autem est falsum; ergo contradictorium eius, ex quo sequitur, est verum. Falsitas consequentis apparet sic. Cum enim per peccatum Adae omnes peccatores essemus, dicente Apostolo: sicut per unum hominem in hunc mundum peccatum intravit, et per peccatum mors, ita in omnes homines mors, ex quo omnes peccaverunt; si de illo peccato non fuisset satisfactum per mortem Christi, adhuc essemus filii irae natura; natura scilicet depravata. Sed hoc non est, cum dicat Apostolus ad Ephesios, loquens de Patre « Qui praedestinavit nos in adoptione filiorum per Iesum Christum in ipsum, secundum propositum voluntatis suae, in laudem et gloriam gratiae suae, in qua gratificavit nos in dilecto Filio suo, in quo habemus redemptionem per sanguinem eius, remissionem peccatorum, secundum divitias gloriae suae

XII (XIII). Se l' Impero Romano non fu di diritto, il peccato di Adamo non fu punito in Cristo. Questo però è falso; dunque è vero il suo contraddittorio da cui deriva. La falsità del conseguente si dimostra così: Essendo noi tutti peccatori per il peccato di Adamo, secondo le parole dell' Apostolo *« che il peccato entrò in questo mondo per via di un sol uomo e col peccato la morte, e così la morte entrò in tutti gli uomini, dacchè tutti peccarono »*, se di questo peccato non si fosse data soddisfazione con la morte di Cristo, noi saremmo per natura figli dell' ira, cioè per la nostra natura depravata. Ma ciò non è, perchè l'Apostolo dice agli Efesii, parlando del Padre: *« Egli ci predestinò in adozione di figli per mezzo di Gesù Cristo, secondo il proposito del suo volere in lode e gloria della sua grazia, colla quale gratificò noi per opera del suo diletto Figlio, nel quale abbiamo ottenuto la redenzione col suo sangue, la remissione dei peccati, secondo i tesori della gloria che fu in noi sovrabbondante »*.

XII (XIII). ***Falsitas consequentis.*** Il conseguente è « che il peccato di Adamo non fu punito in Cristo ».

Dicente Apostolo. Epist. ad Romanos. V, 12 e v. Parad. VII, 84 sgg.

Apostolus ad Ephesios. I, 5-8.

quae superabundavit in nobis »; quum etiam Christus, in se punitionem patiens, dicat in Iohanne, « Consummatum est »; nam ubi consummatum est, nihil restat agendum. Propter convenientiam sciendum quod punitio non est sempliciter poena iniuriam inferentis; sed poena inflicta iniuriam inferenti ab habente iurisdictionem puniendi. Unde nisi ab ordinario iudice poena inflicta sit, punitio non est, sed potius iniuria est dicenda. Unde dicebat ille Moysi: « Quis te constituit iudicem super nos? » Si ergo sub ordinario iudice Christus passus non fuisset, illa poena punitio non fuisset: et iudex ordinarius esse non poterat, nisi supra totum humanum genus iurisdictionem habens, quum totum humanum genus in carne illa Christi portantis dolores nostros - ut ait Propheta - vel sustinentis, puniretur. Et supra totum humanum genus Tiberius Caesar, cuius vicarius erat Pilatus, iurisdictionem non habuisset, nisi Romanum imperium de iure fuisset. Hinc est quod Herodes, quamvis ignorans quid facere, sicut et Caiphas, quum verum dixit de coelesti decreto, Christum Pilato remisit ad iudicandum,

Tanto più che Cristo, sottostando alla pena, dice presso Giovanni "È compiuta l'opera„ e dove tutto è compiuto nulla altro resta da fare. Per la giustezza di questa affermazione bisogna sapere che la punizione non è semplicemente la pena di chi fa ingiuria, ma la pena inflitta a chi reca ingiuria da parte di chi ha il potere di punire; perciò, se la pena non è inflitta dal giudice ordinario, non v'è punizione, ma piuttosto ingiustizia. Per questo diceva quell'Ebreo a Mosè: *Chi ti costituì giudice su noi?* Se dunque Cristo non avesse sofferto sotto un giudice ordinario, la sua pena non sarebbe stata punizione; e giudice ordinario non poteva essere se non chi aveva la giurisdizione su tutto il genere umano, perchè tutto il genere umano era punito nella carne di Cristo, che portava, come dice il Profeta, i nostri dolori. E Cesare Tiberio, di cui Pilato era vicario, non avrebbe avuto giurisdizione su tutto il genere umano, se l'Impero non fosse stato di diritto. Di qui si comprende che Erode, parlando veracemente, per decreto celeste, quantunque non sapesse, come Caifas, quello che facesse, rimandò Cristo a Pilato, perchè lo lo giudicasse, come ci riferisce Luca nel suo Vangelo. Erode non faceva

---

dicat in Iohanne. Evang. XIX, 30; e XXI.

nisi ab ordinario iudice poena inflicta sit.... Summa theol. II II, quest. 65. Nullus autem iuste punit aliquem nisi sit eius iurisdictioni subiectus. Cfr. Parad. VI, 88 sgg.

Che la viva giustizia che mi spira,
Gli concedette in man a quel ch' io dico
Gloria di far vendetta alla sua ira.

Unde dicebat ille Moysi.... Exodus II, 13-14. Et egressus die altero conspexit duos Hebraeos rixantes: dixitque ei qui faciebat iniuriam: Quare percutis proximum tuum? Cui respondit: Quis te constituit principem et iudicem super nos?

ut ait Propheta: Iesaias, LIII, 4.

ut Lucas in suo Evangelio tradit. Erat enim Herodes non vicem Tiberii gerens, sub signo aquilae vel sub signo senatus; sed rex regno singulari ordinatus ab eo, et sub signo regni sibi commissi gubernans. Desinant igitur imperium exprobare Romanum, qui se filios Ecclesiae fingunt, quum videant sponsum Christum illud sic in utroque termino suae militiae comprobasse. Et iam sufficienter manifestum esse arbitror, Romanum populum sibi de iure orbis Imperium adscivisse. O felicem populum, o Ausoniam te gloriosam si vel nunquam infirmator ille Imperii tui natus fuisset, vel nunquam sua pia intentio ipsum fefellisset!

le veci di Tiberio sotto il segno dell'aquila o del senato, ma era re, ordinato da lui, sopra un singolo regno e governava col segno nel regno a lui affidato. Finiscano dunque di vituperare l'Impero romano coloro che si fingono figli della Chiesa, vedendo che lo ha approvato Cristo, sposo della Chiesa, in ambedue i termini della sua milizia. E credo ormai dimostrato abbastanza che il Popolo Romano s'è di buon diritto arrogato l'Impero del mondo. O felice popolo, o gloriosa Ausonia, se non fosse mai nato colui che indebolì il tuo impero, o almeno la sua pia intenzione non l'avesse mai tratto in fallo!

Lucas in Evangelio, XXIII, 11.

Oh felicem populum :

Ahi, Costantin, di quanto mal fu matre
Non la tua conversion, ma quella dote
Che da te prese il primo ricco patre!

Inf. XIX, 115.

L'altro che segue con le leggi e meco,
Sotto buona intenzion che fe' mal frutto
Per cedere al Pastor si fece Greco.

Parad. XX. 55-57.

LIBER TERTIUS

Qualiter officium Monarchiae, sive Imperii, dependet a Deo immediate.

I. " Conclusit ora leonum, et non nocuerunt mihi ; quia coram eo iustitia inventa est in me ». In principio huius operis propositum fuit de tribus quaestionibus, prout materia pateretur, inquirere ; de quarum duabus primis in superioribus libris, ut credo, sufficienter peractum est. Nunc autem de tertia restat agendum, cuius quidem veritas, quia sine rubore aliquorum emergere nequit, forsitan alicuius indignationis in me causa erit. Sed quia de throno immutabili suo Veritas deprecatur, Salomon etiam, silvam *Proverbiorum* ingrediens, meditandam veritatem, impium detestandum in se facturum nos docet, ac praeceptor morum Philosophus familiaria destruenda pro veritate suadet ; assumpta fiducia

LIBRO TERZO

Come l'ufficio della Monarchia o dell'Impero dipenda immediatamente da Dio.

I. " Chiuse la bocca ai leoni, ed essi non mi nocquero, perchè dinanzi a lui fu trovata in me giustizia „. In principio di quest'opera espressi il proposito di prendere in esame tre questioni, come lo comportava la materia. Delle due prime s'è trattato sufficientemente, per quanto mi sembra, nei due primi libri ; ora ci resta da trattare della terza, la verità della quale, non potendo venire alla luce senza rossore di certuni, sarà forse causa di sdegno contro di me. Ma poichè la Verità stessa dal suo immutabile trono ci volge preghiera, ed anche Salomone, entrando nella selva dei Proverbi, c'insegna che bisogna meditare la verità e detestare l'empio, che voglia agire contro di essa, ed il Filosofo, maestro di morale, ci consiglia di distruggere

---

I. *Conclusit ora*... Dan. VI, 22. Secondo il Grauert la fossa allegorica, in cui si trovava D., era Firenze, e perciò la composizione del libro non sarebbe posteriore al 1301. Vedi Questioni cronologiche p. 48.

Sed quia de throno immutabili suo Veritas deprecatur. Quanto ossequio D. portasse alla verità lo si può vedere dal Conv. IV, 18, dall' Epistola ai Card. 5, e dai versi del Parad. XVII, 118-120.

E s' io al vero son timido amico
Temo di perder vita tra coloro
Che questo tempo chiameranno antico.

meditandam veritatem.... Prov, VII, 7. Veritatem meditabitur guttar meum et labia mea detestabuntur impium.

in se facturum; la maggior parte dei codici dà « facturo», Cfr. ed. Rostagno ; ma a dir vero non si comprende chiaramente che cosa abbia voluto dire Dante. Manca nella traduzione del Ficino.

familiaria destruenda. Cfr. Arist. Eth. I 6, 1, IV. Videbitur melius esse.... et oportere pro salute veritatis et familiaria destruere. Chiurlo, seguendo Felice Tocco, interpreta « familiaria » per « opinioni famigliari ». « Philosophi propter veritatem debent etiam sibi contradicere ».

de verbis Danielis praemissis, in quibus divina potentia, clipeus defensorum veritatis astruitur, iuxta monitionem Pauli: Fidei loricam induens, in calore carbonis illius, quem unus de Seraphin accepit de altari caelesti et tetigit labia Isaiae, gymnasium praesens ingrediar, et in brachio Illius, qui nos de potestate tenebrarum liberavit in sanguine suo, impium atque mendacem de palaestra, spectante mundo, ejciam. Quid timeam? quum Spiritus Patri et Filio coaeternus ait per os David: " In memoria aeterna erit iustus, ab auditione mala non timebit „. Quaestio igitur praesens, de qua inquisitio futura est, inter duo luminaria magna versatur: Romanum scilicet Pontificem, et Romanum Principem; et quaeritur, utrum auctoritas Monarchae Romani, qui de iure Monarcha mundi est, ut in secundo libro probatum est, immediate a Deo dependeat, an ab aliquo Dei vicario vel ministro, quem Petri successorem intelligo, qui vere claviger est regni caelorum.

pur le nostre cose famigliari per la verità, presa fiducia dalle parole di Daniele premessè, in cui la divina potenza è dichiarata scudo dei difensori della verità, secondo l' avvertimento di Paolo " indossata la corazza della fede, nella fiamma di quel carbone, che uno dei Serafini prese dall'altare celeste per toccare le labbra d'Isaia, entrerò nel presente arringo, e sostenuto dal braccio di " Colui che ci liberò col suo sangue dal potere delle tenebre „ scaccerò l'èmpio e il bugiardo dalla palestra al cospetto del mondo. Qual timore dovrei provare, se lo Spirito, coeterno al Padre a al Figlio, ha detto per bocca di David: Il giusto vivrà nella memoria eterna e non temerà le maligne voci?

La questione presente, che sto per esaminare verte fra due grandi luminari, tra il Principe romano ed il Pontefice romano, poichè si ricerca, se l'autorità del Monarca romano, che per diritto è Monarca del mondo, come è stato dimostrato nel libro secondo, dipenda immediatamente da Dio o da un vicario o da un ministro di Dio, che io ammetto come successore di Pietro, il quale veramente tiene le chiavi del regno dei cieli.

---

iuxta monitionem Pauli. Epist. ad Thessal. V, 8, induti loricam fidei. La seconda parte è tolta da Isaia VI. 6: Et volavit ad me unus de seraphim etc. Dante forse deriva tutta la citazione di seconda mano.

per os David. Salm. CXI, 7.

ab auditione mala. « Audire » prende anche nel latino classico il significato di « goder fama ».

claviger Regni coelorum: dei cieli e non della terra, come pretendono i sostenitori della potestà papale. Ogni parola è ponderata in questo breve trattato.

II. Ad praesentem quaestionem discutiendam, sicut in superioribus est peractum, aliquod principium est adsumendum, in virtute cuius aperiendae veritatis argumenta formentur. Nam sine praefixo principio, etiam vera dicendo, laborare quid prodest quum principium solum assumendorum mediorum sit radix? Haec igitur irrefragabilis veritas praefigatur, scilicet quod illud, quod naturae intentioni repugnat, Deus nolit. Nam si hoc verum non esset, contradictorium eius non esset falsum, quod est: Deum non nolle quod naturae intentioni repugnat. Et si hoc non est falsum, nec ea quae sequuntur ad ipsum. Impossibile enim est in necessariis consequentiis falsum esse consequens, antecedente non falso existente. Sed ad non nolle alterum duorum sequitur de necessitate aut velle, aut non velle: sicut ad non odire necessario sequitur aut amare, aut non amare: non enim non amare est odire, nec non velle est nolle, ut de se patet. Quae si falsa non sunt, ista non erit falsa:

II. A risolvere la presente questione, come si è fatto nelle precedenti, è necessario stabilire un principio, in virtù del quale si traggano gli argomenti per mettere in luce la verità. Poichè senza un saldo e sicuro principio che giova il faticare, anche dicendo la verità, quando il principio solo è la radice dei termini medii che si devono assumere? Si premetta dunque questa irrefragabile verità che « *Dio non vuole tutto ciò che ripugna all' intenzione della Natura* ». Se questo non fosse vero non sarebbe falso il suo contradittorio « *Dio non disvuole quello che ripugna all' intenzione della Natura* ». E se questo non è falso, non sarebbero neppure false le conseguenze derivanti, perchè è impossibile che nelle conseguenze necessarie sia falso il conseguente, quando non sia falso l'antecedente. Ma al *disvolere* di necessità fa seguito una delle due cose: o *volere* o *non volere*; come a *non odiare* segue l'*amare* o il *disamare*, perchè *non amare* non è *odiare* e così *non volere* non è *disvolere*, come è da sè manifesto. Se queste proposizioni non sono false, non sarà falsa neppur questa: *Dio vuole ciò che disvuole*. Non v'è però una falsità maggiore di quella contenuta in tale proposizione.

II. Vedi I parte, Metodo logico; p. 29-30.

principium assumendorum mediorum (sott. terminorum). Terminus idest in quod quaelibet resolutio mentalis ultimo desinit, et a quo omnis constructio mentalis incipit. Ita uniuscuiusque sententiae subiectum et praedicatum termini sunt. Pesch Tillmann. o. c. I, p. 239. Il termine medio entra nella premessa maggiore e nella minore, non nella conclusione.

illud quod Naturae intentioni repugnat, Deus nolit. Cfr. I, 4. Intelligo quasi dictum esset « Si Deus vellet ea quae impediunt finem naturae, i. e. scopum, ea ad quae tendit Natura, dicendum esset eum et ea velle ad quae tendunt illa impedimenta. Tendunt vero eo ut res impedita, i. e. finis Naturae non sit, non perducatur ad effectum, quod superius dictis contradiceret » (Witte).

Deus vult quod non vult; cuius falsitas non habet superiorem. Quod autem verum sit quod dicitur, sic declaro: Manifestum est quod Deus finem naturae vult; aliter coelum otiose moveret; quod dicendum non est. Si Deus vellet impedimentum finis, vellet et finem impedimenti; aliter etiam otiose vellet. Et cum finis impedimenti sit, non esse rei impeditae, sequeretur Deum velle non esse finem naturae, quem dicitur velle esse. Si enim Deus non vellet impedimentum finis, prout non vellet, sequeretur ad non velle nihil de impedimento curaret sive esset, sive non esset. Sed qui impedimentum non curat, rem quae potest impediri non curat, et per consequens, non habet in voluntate; et quod quis non habet in voluntate, non vult. Propter quod, si finis naturae impediri potest, quod potest, de necessitate sequitur, quod Deus finem naturae non vult; et sic sequitur quod prius, videlicet Deum velle quod non vult. Verissimum igitur est illud principium ex cuius contradictorio tam absurda sequuntur.

E che sia vera la mia affermazione lo dimostro così: E' chiaramente noto che Dio vuol il fine della Natura, altrimenti il cielo si muoverebbe invano; la qual cosa non è da dirsi. Se Dio volesse un impedimento del fine, vorrebbe anche un fine dell'impedimento, altrimenti il suo volere sarebbe inutile. E poichè il fine dell'impedimento è niente altro che il *non essere* della cosa impedita, ne seguiterebbe che Dio, il quale si dice che voglia il fine della Natura, non vorrebbe il fine della Natura. Infatti se Dio non volesse l'impedimento del fine, per il fatto stesso di non volerlo, ne verrebbe che per non volerlo, non si curerebbe affatto dell'impedimento, se ci fosse o se non ci fosse. Ma chi non si cura dell'impedimento, non si cura neppur della cosa che può esser impedita e per conseguenza non l'ha nella sua volontà. E quello che non si ha nella volontà, non si vuole. Per ciò, se il fine della natura può esser impedito - come difatti può - di necessità ne consegue che Dio non vuole il fine della Natura; e ne consegue anche ciò che prima si diceva, « che Dio vuole ciò che non vuole ». E' dunque verissimo il principio dal cui contradittorio derivano simili assurdità.

Si enim Deus non vellet impedimentum finis. Hactenus demonstravit auctor dici non posse Deum impedimentum finis directo velle; iam procedit ad alteram quaestionem: an dici queat, Deum non curare de fine Naturae, cordi ei non esse utrum impediatur nec ne, eum igitur neque velle finem naturae impediri, neque velle ut non impediatur - Prout non vellet - in quantum non vellet (Witte).

non esse rei impeditae; il non essere, cioè la distruzione, l'annientamento della cosa impedita.

III. In introitu, ad quaestionem hanc notare oportet quod primae quaestionis veritas magis manifestanda fuit ad ignorantiam tollendam, quam ad tollendum litigium. Sed quae fuit secundae quaestionis quasi aequaliter ad ignorantiam et litigium se habebat. Multa etenim ignoramus, de quibus non litigamus; nam geometra circuli quadraturam ignorat, non tamen de ipsa litigat; theologus vero numerum angelorum ignorat, non tamen de illo litigium facit; Aegyptius vero civilitatem Scytharum ignorat, non tamen propter hoc de ipsorum civilitate contendit. Huius quidem tertiae quaestionis veritas tantum habet litigium, ut quemadmodum in aliis ignorantia solet esse causa litigii, sic hic et litigium causa ignorantiae sit magis. Hominibus namque, rationis intuitum voluntate praevolantibus, hoc semper contingit, ut male affecti, lumine rationis postposito, affectu quasi caeci trahantur et per-

III. E' opportuno notare subito in questa terza questione, che la verità dellá prima si dovea dimostrare piuttosto per togliere l'ignoranza che per dirimere una contesa, e che la soluzione della seconda riguardava tanto l'ignoranza quanto la contesa; perchè noi ignoriamo molte cose delle quali non litighiamo, come il geometra ignora la quadratura del cerchio e nondimeno non litiga su essa; il teologo ignora il numero degli angeli e nullameno non fa una lite per questo; l'Egiziano ignora la civiltà degli Sciti, e tuttavia non fa una contesa per la loro civiltà. Ma la verità di questa terza questione porta in sè tanto dibattito che, mentre nelle altre questioni l'ignoranza dà origine a litigio, in questa il litigio produce ignoranza. Infatti agli uomini che hanno un pregiudizio spesso tocca (questo), che mal disposti e posponendo il lume della ragione, si lascino quasi ciechi

III. *geometra circuli quadraturam ignorat.* Conv. IV, 14 « Il cerchio per lo suo arco è impossibile a quadrare perfettamente e però è impossibile misurare appunto. V. Parad. XXXIII, 133.

theologus vero numerum angelorum ignorat. Per le gerarchie angeliche vedi il c. XXVIII del Paradiso.

Aegyptius vero civilitatem, etc. Cfr. Aristot. Eth. III, 3, 6, qualiter utique Scythae optime conversentur nullus Lacedaemoniorum consiliatur.

ut male affecti lumine rationis... Cfr. Eth. Nic. III, lect. 3ª.

tinaciter suam denegent caecitatem. Unde fit persaepe quod non solum falsitas patrimonium habeat, sed ut plerique de suis terminis egredientes, per aliena castra discurrant, ubi nihil intelligentes ipsi nihil intelliguntur; et sic provocant quosdam ad iram, quosdam ad indignationem, nonnullos ad risum. Igitur contra veritatem, quae quaeritur, tria hominum genera maxime colluctantur. Summus namque Pontifex, Domini nostri Jesu Christi Vicarius et Petri successor, cui non quicquid Christo sed quicquid Petro debemus, zelo fortasse clavium, nec non alii gregum Christianorum pastores, et alii quos credo zelo solo matris Ecclesiae promoveri, veritati, quam ostensurus sum, de zelo forsan — ut dixi, — non de superbia, contradicunt. Quidam vero alii, quorum obstinata cupiditas lumen rationis extinxit, et, dum ex patre diabolo sunt,

trascinare dalla passione ed ostinatamente non riconoscano la propria cecità. Onde accade spesso che non solo la falsità ha un suo patrimonio, ma che molti, quasi uscendo dai loro confini, scorrono per i campi altrui, dove nulla comprendendo, non si fanno affatto comprendere, e così provocano alcuni all'ira, altri allo sdegno, altri alla derisione.

Tre specie d'uomini lottano massimamente contro la verità che ricerchiamo: il Sommo Pontefice, Vicario del nostro Signor Gesù Cristo, e successore di Pietro, a cui dobbiamo non tutto ciò che si deve a Cristo ma ciò che si deve a Pietro, forse per zelo delle chiavi, alcuni pastori del gregge cristiano ed altri mossi, credo, dallo zelo per la madre Chiesa, contraddicono, forse per zelo, come ho detto, non per superbia. Alcuni altri poi, in cui l'ostinata cupidigia ha spento il lume della ragione, vantandosi figli della Chiesa, mentre sono figli del diavolo, non solo muovono lite in questa questione, ma sprezzando persino il nome del

---

tria hominum genera.... Sono: 1) il Pontefice ed i pastori della Chiesa, spinti da eccessivo zelo; 2) i falsi figli della Chiesa, ma in realtà figli del diavolo, uomini cupidi e ciechi per passione; 3) i Decretalisti. Degli ultimi due si sbriga in poche parole, sicchè la polemica si volge contro il Pontefice ed i suoi aderenti in buona fede.

Petri successor = il successor del maggior Piero. Inf. II, 24. A lui dobbiamo obbedienza e reverenza, ma non quella illimitata soggezione che dobbiamo a Cristo.

ex patre diabolo. Cfr. Ioh. VIII, 34. Vos ex patre diabolo estis.

Ecclesiae se filios esse dicunt, non solum in hac questione litigium movent, sed sacratissimi principatus vocabulum abhorrentes, superiorum quaestionum et huius principia impudenter negarent. Sunt et tertii, quos Decretalistas vocant, qui theologiae ac philosophiae cuiuslibet inscii et expertes, suis Decretalibus, — quas profecto venerandas existimo, — tota intentione innixi, de illarum praevalentia credo sperantes, Imperio derogant. Nec mirum, cum iam audiverim quendam de illis dicentem, et procaciter asserentem, traditiones Ecclesiae fidei esse fundamentum. Quod quidem nefas de opinione mortalium illi submoveant, qui, ante traditones Ecclesiae in Filium Dei Christum, sive venturum, sive praesentem, sive iam passum crediderunt; et credendo speraverunt, et sperantes charitate arserunt, et ardentes ei coheredes factos esse mundus non dubitat. Et ut tales de praesenti gymnasio totaliter excludantur, est advertendum, quod quaedam scriptura est ante Ecclesiam, quaedam cum Ecclesia, quaedam post Ecclesiam. Ante quidem Ecclesiam sunt Vetus et Novum Testamentum, quod

Sacrosanto Impero, negano impudentemente i principii delle precedenti questioni e della presente. — Vi è poi un terzo gruppo dei così detti Decretalisti, ignoranti e inesperti di qualsiasi teologia e filosofia, che con tutti gli sforzi fondandosi sulle Decretali — che io stimo certamente rispettabili — si oppongono all'Impero, sperando, credo, nella prevalenza di quelle. Nè ciò mi fa meraviglia, avendo già udito alcuno di loro dire e presuntuosamente sostenere che le tradizioni della Chiesa sono fondamento della fede. A rimuovere questo nefando errore dalla mente dei mortali vengano coloro che prima della tradizione della Chiesa credettero in Cristo, figlio di Dio, sia venturo, sia presente, sia dopo la sua passione, e, credendo, sperarono, e, sperando, arsero di carità, ed il mondo non dubita che siano diventati suoi coeredi. Per escludere del tutto questa gente dal nostro campo di lotta, si deve notare che qualche scrittura è prima della Chiesa, altra contemporanea alla Chiesa, ed altra poi dopo la Chiesa. Prima della Chiesa sono il Vecchio e il Nuovo Testamento, affidatici in eterno, come dice il Profeta; e questo è pure quello che dice la

---

Decretalistas..... Parad. IX, 134: «e solo ai Decretali - si studia»; e Conv. IV, 12. Una raccolta di Decretali, cioè di leggi emanate dal potere ecclesiastico fu compilata da Gregorio IX nel 1234.

tota intentione innixi.... Intentio dicitur quatenus est actus, quo mens in aliquid tendit, vel etiam quatenus mens id quod apprehendit ad aliquid aliud cognoscendum ordinat. Thom. Aq. Summa theol. I, quaest. 79, a. 10.

Nec mirum quum iam audiverim etc. E' appunto il Doctor Decretorum, Enrico da Cremona, che alla fine del trattato De potestate papae scrive; Et cum omnia supradicta ut plurimum per sacros canones sunt legitime approbata, et ipsi canones sunt per Spiritum Sanctum dictati, ergo qui hoc contemnunt et non credunt sunt blasphematores Spiritus Sancti, violatores quoque etc. (Scholz R. Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schoenen und Bonifaz' VIII. Stuttgart, 1903, pagina 459-471).

coheredes. Paul. Epist. ad Rom. VIII, 15-17. Ipse enim Spiritus testimonium reddit spiritui nostro quod sumus filii Dei. Si autem filii et heredes: heredes quidem Dei, coheredes autem Christi.

in aeternum mandatum est, ut ait Propheta; hoc enim est quod dicit Ecclesia, loquens ad sponsum: « Trahe me post te ». Cum Ecclesia vero sunt veneranda illa Concilia principalia, quibus Christum interfuisse nemo fidelis dubitat; quum habeamus ipsum dixisse discipulis ascensurum in coelum: « Ecce ego vobiscum sum in omnibus diebus, usque ad consummationem saeculi », ut Matthaeus testatur. Sunt etiam scripturae doctorum, Augustini et aliorum, quos a Spiritu Sancto adiutos qui dubitat, fructus eorum vel omnino non vidit, vel si vidit, minime degustavit. Post Ecclesiam vero sunt traditiones, quas Decretales dicunt: quae quidem etsi auctoritate apostolica sunt venerandae, fundamentali tamen Scripturae postponendas esse dubitandum non est; cum Christus sacerdotes obiurgaverit de contrario. Cum enim interrogassent: « Quare discipuli tui traditionem seniorum transgrediuntur » ? — negligebant enim manuum lotionem, – Christus eis, Matthaeo testante, respondit: « Quare et vos transgredimini mandatum Dei proter traditionem vestram » ? In quo satis innuit traditio-

Chiesa, parlando allo sposo: Trammi dietro di te! Insieme con la Chiesa sono quei venerandi concilii principali, a cui senza dubbio Cristo è intervenuto, giacchè noi troviamo ch' Egli stesso ha detto ai discepoli nel salire al Cielo: « *Ecco io sono con voi sino alla consumazione dei secoli* », come testifica Matteo. Vi sono poi anche le scritture dei Dottori, di Agostino e di altri; e chi dubita che siano stati animati dallo Spirito Santo, o non ha visto affatto i loro frutti, o se li ha visti, non li ha gustati. Dopo la Chiesa ci sono le tradizioni delle Decretali, che invero sono venerande per autorità apostolica, ma da posporsi senza alcun dubbio alla scrittura fondamentale, poichè Cristo ha ripreso i Sacerdoti che la pensavano diversamenle. Infatti interrogato: *Perchè i discepoli tuoi trasgresdiscono la tradizione degli antichi?* — essi trascuravano la lavanda delle mani — Cristo, secondo la testimonianza di Matteo, rispose: « *E voi perchè trascurate il precetto di Dio per la vostra tradizione* »? Con la quale risposta fece intendere che la tradizione è da tenersi in minor conto. Che se le tradizioni della Chiesa sono dopo la Chiesa, come si è detto, fa

---

in aeternum mandatum est. Psalm. 110, 9 Redemptionem misit populo suo, mandavit in aeternum testamentum.

Trahe me post te: Cant. cant. I, 3. 1. cfr., Conv. II, 5 (6).

ut Matthaeus testatur. Evang. XXVIII, 20.

Matthaeo testante. Evang. XV, 23.

de contrario, cioè « che sostenevano il contrario di quello che ho detto, che la pensavano diversamente, che anteponevano la tradizione al precetto di Dio ».

nem postponendam — Quod si traditiones Ecclesiae post Ecclesiam sunt, ut declaratum est, necesse est, ut non Ecclesiae a traditionibus, sed ab Ecclesia traditionibus accedat auctoritas. Hiique solas traditiones habentes, ab hoc, ut dicebatur, gymnasio excludendi sunt. Oportet enim hanc veritatem venantes, ex iis, ex quibus Ecclesiae manat auctoritas, investigando procedere. His itaque sic exclusis, excludendi sunt alii, qui, corvorum plumis operti, oves albas in grege Domini se iactant. Hi sunt impietatis filii, qui, ut flagitia sua exequi possint, matrem prostituunt, fratres expellunt, et denique iudicem habere nolunt. Nam cur ad eos ratio quaereretur, cum sua cupiditate detenti principia non viderent? Quapropter cum solis concertatio restat, qui, aliquali zelo erga matrem Ecclesiam ducti, ipsam quae quaeritur veritatem ignorant. Cum quibus illa reverentia fretus, quam pius filius debet patri, quam pius filius matri, pius in Christum, pius in Ecclesiam, pius in Pastorem, pius in omnes christianam religionem profitentes, pro salute veritatis in hoc libro certamen incipio.

duopo che non venga autorità alla Chiesa dalle tradizioni ma dalla Chiesa alle tradizioni, e che coloro che si attengono alle sole tradizioni, siano esclusi, come dicevasi, da questo agone; perciocchè conviene a chi va in traccia della verità procedere investigando da quello da cui proviene autorità alla Chiesa. Esclusi costoro, sono da escludersi pure gli altri che, coperti delle penne di corvo, si vantano d'essere candide pecore nel gregge del Signore. Costoro sono figli dell'empietà, che per compiere i loro misfatti, prostituiscono la madre, cacciano via i fratelli e non vogliono infine alcun giudice. Perchè ragionare con loro, se, dominati dalla cupidigia, non vedono i principii del vero? Perciò la controversia rimane soltanto con quelli che mossi da un certo zelo per la Madre Chiesa, non conoscono la verità, della quale si va in cerca. Contro di loro, fidando in quella riverenza che un pio figliuolo deve al padre e alla madre, pio verso Cristo, verso la Chiesa, verso il Pastore, e verso tutti quelli che professano la religione cristiana, per la salvezza della verità do principio alla mia lotta in questo libro.

---

fratres expellunt, pare che con queste parole si faccia allusione alle frequenti scomuniche, come le precedenti « matrem prostituunt » alludono allo sfacciato mercimonio che si faceva delle cose sacre.

> Ma Vaticano e l'altre parti elette
> Di Roma che son state cimitero
> A la milizia che Pietro seguette,
> Tosto libere fien dell'adultero.
>
> Parad. IX, 139 - 142.

illa reverentia fretus... Cfr. Purg. I, 32 - 33

> Degno di tanta reverenzia in vista
> Che più non dee a patre alcun figliuolo.

IV. Isti vero, ad quos erit tota disputatio sequens, asserentes auctoritatem Imperii ab auctoritate Ecclesiae dependere, velut artifex inferior dependet ab architecto, pluribus et diversis argumentis moventur, quae quidem de sacra Scriptura eliciunt, et de quibusdam gestis tam summi Pontificis, quam ipsius Imperatoris, nonnullum vero rationis indicium habere nituntur. Dicunt enim primo, secundum scripturam Geneseos, quod Deus fecit duo magna luminaria, luminare maius et luminare minus, ut alterum praeesset diei et alterum nocti. Quae allegorice dicta esse intelligebant ista duo regimina, scilicet spirituale et temporale. Deinde arguunt, quod quemadmodum luna, quae est luminare minus, non habet lucem, nisi prout recipit a sole, sic nec regimen temporale auctoritatem habet, nisi prout recipit a spirituali regimine. Propter hanc, et propter alias eorum rationes dissolvendas, praenotandum, quod, sicut Philosopho placet in iis quae *De sophi-*

IV. Coloro, contro cui si svolgerà tutta la disputa seguente sono mossi ad affermare che l'autorità dell'Impero dipende dalla autorità della Chiesa, come un operaio dipende dall' architetto, da molti e diversi argomenti, tratti dalla sacra Scrittura; e da alcuni atti del sommo Pontefice e dello stesso Imperatore cercano di trarre qualche indizio di ragione. Prima di tutto dicono, secondo la parola della Genesi, che Dio fece due grandi luminari, uno maggiore e l' altro minore, affinchè uno presiedesse al giorno e l' altro alla notte; e intendono che con questi siano stati indicati i due poteri, lo spirituale ed il temporale. Di qui arguiscono che come la luna, luminare minore, non ha luce se non in quanto la riceve dal sole, così il potere temporale non ha autorità, se non in quanto la riceve dal potere spirituale. Ad abbattere questo ed altri ragionamenti loro bisogna prima notare, come piace al Filosofo negli Elenchi sofistici « che la distruzione dell' argomentazione è prova manifesta di errore ». E poichè l' errore può consistere nella sostanza e nella forma dell' argomentazione, si può errare in due modi, o assumendo (come premessa) il falso o non sillogizzando rettamente;

IV. Per la questione dei due luminari v. Parte I, pag. 31.

velut artifex inferior dependet ab architecto. Cfr. Arist. Metaph. I, 1.

secundum scripturam Geneseos. I, 15-16.

solutio argumenti est erroris manifestatio. Aristot. de soph el. 18. V. Parte I. pag. 31.

sicut Philosopho placet in iis De sophisticis elenchis, II, 3. (18).

sticis elenchis, solutio argumenti est erroris manifestatio. Et quia error potest esse in materia et in forma argumenti, dupliciter peccare contingit: aut scilicet assumendo falsum, aut non syllogizando; quae duo Philosophus obiciebat contra Parmenidem et Melissum, dicens: « Quia falsa recipiunt et non syllogizantes sunt ». Et accipio hic largo modo « falsum » etiam pro inopinabili, quod in materia probabili habet naturam falsi [syllogismi]. Si vero in forma sit peccatum, conclusio interimenda est ab illo qui solvere vult, ostendendo formam syllogisticam non esse servatam. Si vero peccatum sit in materia, aut est quia simpliciter falsum assumptum est, aut quia falsum secundum quid. Si simpliciter, per interemptionem assumpti solvendum est; si secundum quid, per distinctionem.

Hoc viso, ad meliorem huius et aliarum inferius factarum solutionum evidentiam, advertendum, quod circa sensum mysticum dupliciter errare contingit: aut quaerendo ipsum ubi non est, aut accipiendo aliter quam accipi debeat. Propter primum dicit Augustinus *in Civitate Dei:* « Non omnia

due rimproveri che il Filosofo muove a Parmenide e Melisso, i quali accettano il falso e non ragionano secondo le giuste norme. Intendo il *falso* in senso lato, comprendendo anche l'inopinabile, che assume natura di falso in materia da provarsi. Se il difetto sta nella forma, chi vuol confutare deve distruggere la conclusione, dimostrando che non è stata conservata la forma sillogistica. Se poi il difetto sta nella sostanza, questo avviene o perchè si è assunto assolutamente il falso, o relativamente a qualche cosa; se assolutamente allora si deve abbattere il ragionamento coll' abbattere la proposizione assunta, se invece secondo qualche cosa, allora si proceda distinguendo. Visto questo, per un'evidenza maggiore di questa confutazione e di altre che si faranno più oltre, si deve avvertire che rispetto al senso mistico si può commettere un duplice errore, o cercandolo là dove non c'è, o supponendolo diverso da quello che dev' essere. Riguardo al primo dice Agostino nel De civitate Dei: « *Non tutte le cose che si narrano come avvenute hanno un significato simbolico; ma per quelle che lo hanno, si prendono anche quelle che non lo hanno. Col solo vomere si squarcia la terra, ma perchè questo possa avvenire son necessarie anche le altre parti dell' aratro* ». Rispetto al secondo

contra Parmenidem et Melissum Phys. I, e lect. 5 Met, 1 lect. 9. Sillogizare è ragionare rettamente, come politizare è governare rettamente cioè secondo le leggi. Cfr. Parad. XIII. 112 - 129. « E' significativo il fatto che Tomaso citi, come gente che proceda con falso metodo, tre pensatori greci, tutti e tre delle tendenze rigorosamente monistiche: Parmenide che spiegava la natura sensibile come un'apparenza inconsistente e dava valore di sostanza al solo elemento concettuale; Melisso, che spingeva ancor più innanzi tale dottrina, e Brisso che, appartenendo alla scuola megarese di Euclide, professava ugualmente l'illusionismo. C. Vossler o. c. I, p. 207.

Augustinus in Civitate Dei: Il Witte dichiara di non aver potuto trovare le identiche parole nel De civ. Dei; qualchecosa che assomiglia leggesi al cap. 2 del lib. XVII « Mihi autem, sicut multum videntur errare qui nullas res gestas in eo genere litterarum aliquid aliud praeter id quod eo modo gesta sunt significare arbitrantur, ita multum audere qui prorsus ibi omnia significationibus allegoricis involuta esse contendunt ». Nel De doctr. Chr. I, 36. « Quisquis in scripturis aliud sentit quam ille qui scripsit, ille non mentientibus fallitur; sed tamen... ita fallitur ac si quisquam errore deserens viam, eo tamen per agrum pergat quo etiam

quae gesta narrantur, etiam significare aliquid putanda sunt sed propter illa quae aliquid significant, etiam ea quae nihil significant, attexuntur. Solo vomere terra proscinditur; sed ut hoc fieri possit, etiam caetera aratri membra sunt necessaria ». Propter secundum, idem ait in *Doctrina Christiana*, loquens de illo qui vult aliud in scripturis sentire, quam ille qui scripsit eas dicit, quod ita fallitur, ac si quisquam deserens viam, eo tamen per girum pergeret, quo via illa perducit. Et subdit: « Demonstrandum est, ut consuetudine deviandi etiam in transversum aut perversum ire cogatur. Deinde innuit causam, quare cavendum sit hoc in Scripturis, dicens: « Titubabit fides, si divinarum Scripturarum vacillat auctoritas». Ego autem dico, quod si talia fiunt de ignorantia, correptione diligenter adhibita, ignoscendum est, sicut ignoscendum esset illi, qui leonem in nubibus formidaret; si vero industria, non aliter cum sic errantibus est agendum, quam cum tyrannis, qui publica iura non ad communem utilitatem sequuntur, sed ad propriam retorquere conantur. Oh summum facinus, etiamsi

errore lo stesso autore nella Dottrina Cristiana, parlando di chi vuol sempre nelle Scritture intendere diversamente da chi le scrisse, dice che costui cade in fallo alla stessa guisa di uno che, abbandonata la via, arrivi nondimeno, dopo lungo giro, là dove conduce la via; e aggiunge: « *Vuolsi dimostrare che per l' abitudine di uscire di strada, sarà poi costretto andare per traverso o per falso cammino* ». Poi ci dà la ragione per la quale nelle Scritture bisogna guardarsi da questo difetto, dicendo: « *Titubera la fede, se vacilla l'autorità delle Sacre Scritture* ». Per parte mia aggiungo che, se tali errori derivano da ignoranza, allorchè si faccia con diligenza la correzione, si può usare il perdono, come si perdonerebbe a chi avesse paura d'un leone nelle nubi; ma se l'errore è commesso a bella posta, con chi erra a questo modo non si può procedere diversamente che coi tiranni, i quali non seguono le leggi dello Stato per l'utilità pubblica, ma cercano di torcerle a loro vantaggio. O somma scelleraggine abusare dell' intenzione dello Spirito Santo anche se ciò avvenga nel sogno, perchè non si pecca contro Mosè, David, Giobbe, Matteo e Paolo, ma contro lo Spirito Santo che parla in essi, perciocchè, pur essendo molti gli scrittori della divina parola, tuttavia uno

---

via illa perducit. Corrigendus est tamen et quam sit utilius demostrandum est ne consuetudine deviandi in transversum aut perversum ire cogatur». Cfr. Parad. XXIX. 82-86.

> Si che laggiú non dormendo si sogna
> Credendo e non credendo dicer vero;
> Ma nell'uno è più colpa e più vergogna.
> Voi non andate giù per un sentiero
> Filosofando.

Deinde innuit causam... l. c. c. XXXVII.

tyrannis; qui pubblica iura. Cfr. Thom. Aq. Summa Theol. I, q. 2, a. 92: tyrannus non intendit ad bonitatem subditorum sed solum ad propriam auctoritatem. Aristot. Pol. III, 7, IV, 10.

O summum facinus etiamsi contingat in somniis.

> Si che laggiù non dormendo si sogna
> Credendo e non credendo dicer vero;

contingat in somniis, aeterni Spiritus intentione abuti! Non enim peccatur in Moysen, non in David, non in Job, non in Matthaeum, nec in Paulum, sed in Spiritum Sanctum, qui loquitur in illis. Nam quanquam scribae divini eloquii multi sint, unicus tamen dictator est Deus, qui beneplacitum suum nobis per multorum calamos explicare dignatus est.

His itaque praenotatis, ad id quod superius dicebatur, dico per interemptionem illius dicti, quo dicunt illa duo luminaria typice importare duo haec regimina; in quo quidem dicto tota vis argumenti consistit. Quod autem ille sensus omnino sustineri non possit, duplici via potest ostendi. Primo, quia, cum huiusmodi regimina sint accidentia quaedam ipsius hominis, videretur Deus usus fuisse ordine perverso, accidentia prius producendo, quam proprium subiectum; quod absurdum est dicere de Deo. Nam illa duo luminaria producta sunt die quarto, et homo die sexto, ut patet in Littera. Praeterea, cum ista regimina sint hominum directiva in quosdam fines, ut infra patebit, si

solo è il dettatore, Dio, che si è degnato di manifestare a noi la sua volontà per mezzo della penna di molti.

Fatte queste avvertenze, per ciò che dicevo di sopra, ripeto, per confutarla, quest' affermazione riportata prima nella quale sta tutta la forza della loro argomentazione, che quei due luminari simboleggiano i due poteri. Che un tal senso non si possa assolutamente sostenere, si può dimostrare in due modi: Prima perchè, essendo tali poteri *accidenti* dell'uomo sembrerebbe che Dio ne avesse fatto uso invertendone l'ordine, creando cioè prima l'accidente e poi il suo soggetto. Ora dir questo di Dio è assurdità; perchè quei luminari furono creati nel quarto giorno e l'uomo nel sesto, come appare nella scrittura. Inoltre essendo questi poteri direttive per l'uomo ad alcuni fini, come si dichiarerà più avanti, se l'uomo si fosse trovato nello stato di perfezione, in cui fu creato da Dio, non avrebbe avuto bisogno di tali direttive. Invece questi poteri sono veramente rimedi contro la debolezza del peccato; e non essendoci ancora nel quarto giorno l'uomo peccatore, anzi non essendoci affatto l' uomo, sarebbe stato certamente ozioso creare questi rimedi;

accidentia, sono le nove categorie aristoteliche dopo la *sostanza*. Accidente è ciò che non può esistere se non in quanto è inerente ad una *sostanza, soggetto*. Papa, imperatore, principe e così via sono accidenti (qualità) del soggetto uomo, poichè non esistono se non nell' uomo e senza di lui non si possono pensare.

Ut patet in littera; Gen. I 19, 31.

***illa duo luminaria typice*.....** « Iddio - così scrive nel 1201 papa Innocenzo III ai principi della Germania - nel costituire l' ordine dell' Universo volle che una relazione passasse tra le cose del cielo e quelle della terra. A capo dell' Universo pose due grandi luminari nel cielo: il sole e la luna; e così nello stabilire la sua Chiesa ha posto due grandi dignità: il papa, perchè splenda di giorno, cioè illumini le intelligenze, l' imperatore perchè rischiari la notte, cioè punisca gli eretici e tenga la spada temporale per punizione dei malvagi » Perez, o. c. I, p. 113. Cfr. Decretales Greg. IX lib. I t. 33, cap. 6.

Spiritum Sanctum qui loquitur in illis. Epist. B. Petri apost. I, 21. Spiritu Sancto inspirati locuti sunt sancti Dei homines.

homo stetisset in statu innocentiae, in quo a Deo factus est, talibus directivis indiguisset. Sunt ergo huiusmodi regimina remedia contra infirmitatem peccati. Quum ergo non solum in die quarto peccator homo non erat, sed etiam simpliciter homo non erat, producere rimedia fuisset otiosum; quod est contra divinam bonitatem. Stultus etenim esset medicus, qui ante nativitatem hominis, pro apostemate futuro illi emplastrum conficeret. Non igitur dicendum est, quod quarto die Deus haec duo regimina fecerit; et per consequens intentio Moysi esse non potuit illa, quam fingunt. Potest etiam hoc mendacium tolerando per distinctionem dissolvi. Mitior namque est in adversarium solutio distinctiva; non enim omnino mentiens esse videtur sicut interemptiva illum videri facit. Dico ergo, quod licet luna non habeat lucem abundanter, nisi ut a sole recipit, non propter hoc sequitur, quod ipsa luna sit a sole. Unde sciendum quod aliud est esse ipsius lunae, aliud virtus eius, et aliud operari. Quantum est ad esse, nullo modo luna dependet a sole, nec etiam quan-

ciò che è contro la divina Bontà; come sarebbe stolto quel medico che avanti la nascita dell' uomo, preparasse un impiastro per un postema che ha da venire. Pertanto non si deve dire che Dio creò nel quarto giorno questi due poteri reggitori, e per conseguenza l' intenzione di Mosè non potè essere quella che essi suppongono. Questa falsità si può distruggere, per tolleranza, colla distinzione; giacchè la confutazione per distinzione è più benevola coll' avversario, che non appare del tutto menzognero, come lo fa vedere la confutazione dell' argomento. Dico dunque che la luna, pur non avendo abbondante luce, se non la riceve dal sole, non per questo dipende dal sole, perchè si deve sapere che una cosa è l' essere della luna, un'altra la virtù sua ed un'altra il suo operare. In quanto all' essere la luna, non dipende in alcun modo dal sole, nè quanto alla sua virtù nè in modo assoluto in quanto al suo operare, perchè il suo movimento deriva dal primo Motore, e l'influsso dai suoi propri raggi; perchè ha qualche luce da sè, come scorgesi nell'eclissi; quanto poi all'operare meglio e più virtuosamente, riceve qualche cosa dal sole, che ha luce abbondante; e ricevutala influisce più efficacemente.

---

licet Luna non habeat lucem abundanter. L'errore è spiegabile colle nozioni astronomiche del tempo di D. La luna e il sole per lui, come per i suoi contemporanei, erano pianeti, ambedue giranti attorno alla terra e costituiti ambedue d' un elemento incorruttibile. Cfr. Parad. II. L' opinione quì espressa è ripetuta nel Paradiso e confutata con prove teologiche da Beatrice. V' è tuttavia più armonia fra il poema e il De Monarchia che fra il poema e il Convivio.

tum ad virtutem, nec quantum ad operationem simpliciter, quia motus eius est a motore primo, et influentia sua est a propriis suis radiis. Habet enim aliquam lucem ex se, ut in eius eclipsi manifestum est; sed quantum ad melius et virtuosius operandum, recipit aliquid a sole, quia lucem abundantem; qua recepta, virtuosius operatur. Sic ergo dico, quod regnum temporale non recipit esse a spirituali, nec virtutem, quae est eius auctoritas, nec etiam operationem simpliciter; sed bene ab eo recipit, ut virtuosius operetur per lucem gratiae, quam in coelo Deus et in terra benedictio summi Pontificis infundit illi. Et ideo argumentum peccabat in forma, quia praedicatum in conclusione non est extremitas maioris, ut patet; procedit enim sic: luna recipit lucem a sole, qui est regimen spirituale; regimen temporale est luna: ergo regimen temporale recipit auctoritatem a regimine spirituali. Nam in extremitate maioris, ponunt lucem; in praedicato vero conclusionis, auctoritatem: quae sunt res diversae subiecto et ratione, ut visum est.

Così dunque dico che il potere temporale non riceve la sua esistenza dallo spirituale, nè la virtù, ch'è la sua autorità, e neppure semplicemente il suo operare; ma per operare con maggior virtù riceve da esso luce di grazia, che in cielo Dio ed in terra la benedizione del Sommo Pontefice. gl' infonde. L' argomentazione dunque peccava nella forma, perchè il predicato della conclusione non è il termine estremo della premessa maggiore. Infatti il loro ragionamento procede così: La luna riceve la luce dal sole, che rappresenta il potere spirituale; il potere temporale è la luna; dunque il potere temporale riceve autorità dallo spirituale. Mettono la luce nell'estremo termine della maggiore, nel predicato poi della conclusione mettono l'autorità, le quali cose, come s'è visto, sono diverse per soggetto e ragione.

Lucem gratiae quam... Cfr. Epist. ad Principes, X. Hic est quem Clemens, nunc Petri successor, luce apostolicae benedictionis illuminat, ut, ubi radius spiritualis non sufficit ibi splendor minoris luminaris illustret.

procedit enim sic. Il sillogismo a dir vero non è sbagliato, ma procede sotto forma d'entimema, cioè di sillogismo incompleto. Dante non acconsente nella identificazione della *luce* con l'*autorità*; tuttavia egli stesso ammette che la luce simboleggi la grazia divina.

V. Assummunt etiam argumentum de littera Moysi, dicentes quod de femore Jacob fluxit figura horum duorum regiminum, quia Levi et Iudas; quorum alter fuit pater sacerdotii, alter vero regiminis temporalis. Deinde sic arguunt ex iis: sicut se habuit Levi ad Iudam, sic se habet Ecclesia ad Imperium; Levi praecessit Iudam in nativitatem, ut patet in Littera: ergo Ecclesia praecedit Imperium in auctoritate. Et hoc vero de facili solvitur; nam cum dicunt, quod Levi et Iudas, filii Iacob, figurant ista (duo) regimina, possem similiter hoc interimendo dissolvere: sed concedatur. Et quum arguendo inferunt: sicut Levi praecedit in nativitate, sic Ecclesia in auctoritate, dico similiter, quod aliud est praedicatum conclusionis, et aliud maioris extremitas: nam aliud est auctoritas et aliud nativitas subiecto et ratione; propter quod peccatur in forma. Et est similis processus huic: A praecedit B in C; D et E se habent ut A et B: ergo D praecedit E in F;

V. Prendono pure argomento dalla scrittura di Mosè, dicendo che dal fianco di Giacobbe venne il simbolo di questi due poteri con Levi e Giuda, uno dei quali fu padre del sacerdozio, l' altro del governo temporale. E proseguono così nel loro ragionamento: Quale Levi fu rispetto a Giuda, così la Chiesa è rispetto all' Impero; Levi precedette Giuda nella nascita, come si rileva dalla Scrittura; dunque la Chiesa precede per autorità l' Impero. Questo argomento è facile a confutarsi, perchè l'affermazione che Levi e Giuda, figli di Giacobbe, simboleggiano i due Governi, potrei egualmente distruggerla negando. Ma ammettiamolo pure. E quando argomentando conchiudono: Come Levi precedette nel nascere, così la Chiesa precede in autorità, ripeto, come sopra, che una cosa è il predicato della conclusione ed un' altra il termine estremo della maggiore, perchè, per soggetto e per ragione, una cosa è l' autorità ed altra la nascita. Si pecca anche qui nella forma, ed il procedimento è simile a questo: A precede B in C; D ed E stanno fra loro come A e B; dunque D precede E in F; mentre F e C sono differenti.

V. *de littera Moysi similiter*, Gen. XXIX, 34-35. Purg. XVI, 130.

Ed or discerno perchè dal retaggio
I figli di Levi furono esenti

Levi figliuolo terzogenito di Giacobbe e di Lia; Giuda, il patriarca, quartogenito: l' uno e l' altro capostipiti di due fra le dodici tribù d' Israele. Le parole della Bibbia (Num. XVIII, 20). « E il Signore disse ad Aronne: Voi non possederete nulla della terra dei vostri fratelli e non avrete parte alla loro eredità....» sono valido argomento per la tesi di Dante, che la Chiesa non deve tendere al possesso dei beni temporali.

similiter, cioè come ho fatto della precedente argomentazione.

F vero et C diversa sunt. Et si ferrent instantiam dicentes, quod F sequitur ad C, hoc est auctoritas ad nativitatem, et pro antecedente bene infertur consequens, ut animal pro homine, dico quod falsum est: multi enim sunt maiores natu, qui non solum in auctoritate non praecedunt, sed etiam praeceduntur a minoribus; ut patet, ubi episcopi sunt tempore iuniores, quam sui archipresbyteri. Et sic instantia videtur errare secundum non causam ut causa.

VI. De littera vero primi libri *Regum* adsumunt etiam creationem et depositionem Saulis: et dicunt, quod Saul rex inthronizatus fuit depositus per Samuelem, qui vice Dei de praecepto fungebatur; ut in littera patet. Et ex hoc arguunt, quod quemadmodum ille Dei vicarius auctoritatem habuit dandi et tollendi regimen temporale et in alium transferendi, sic et nunc Dei vicarius, Ecclesiae universalis antistes, auctoritatem habet dandi et tollendi, et etiam transferendi sceptrum regiminis temporalis; ex

E se insistessero col dire che F segue a C, cioè l'autorità alla nascita e che per l'antecedente si inferisce bene il conseguente, come animale per uomo, rispondo che questo è falso, perchè molti sono superiori per nascita, mentre non solo non sono superiori per autorità, ma anzi sono superati da più giovani, come si vede là dove i vescovi sono per età più giovani dei loro arcipreti. Così questa obiezione ci pare cada nell'errore di addurre come causa ciò che non è causa.

VI. Dalla lettera del primo libro dei Re prendono in lor favore la elezione e la deposizione di Saul, dicendo che Saul fu posto sul trono e deposto per opera di Samuele, che faceva le veci di Dio, per suo comando, come si dichiara nella Scrittura. Da questo argomentano che come egli, vicario di Dio, ebbe l'autorità di dare e togliere il potere temporale e di trasferirlo in altri, così anche ora il vicario di Dio, capo della Chiesa universale, ha l'autorità di dare e togliere e di trasferire lo scettro del potere temporale; e da questo seguiterebbe, come dicono, che l'autorità dell'Impero dipende dalla Chiesa. A

secundum non causam ut causa. Termini della logica scolastica: « dando come causa di un fatto quella che non è realmente causa ». v. Parte I, p. 32.

VI. ***De littera vero primi libri Regum...*** I, 1. Tulit autem Samuel lenticulam olei et effudit super caput eius et deosculatus est eum et dixit: Ecce unxit te Dominus super hereditatem suam in principem et liberabis populum suum de manibus inimicorum eius et hoc tibi signum quia unxit te Deus in principem.

Ibid XV, 23. « Et ait Samuel: Pro eo ergo quod abjecisti sermonem Domini, abjecit te Dominus ne sis rex ». Ha ragione Dante di affermare che Samuele si presenta a Saul come un nuntius di Dio poichè parla a nome del Signore. Come esegeta delle Sacre Scritture Dante dimostra originalità e conoscenza non comune.

quo sine dubio sequeretur, quod auctoritas Imperii ad Ecclesia dependeret, ut dicunt. Et ad hoc dicendum, per interemptionem eius quod dicunt, Samuelem Dei vicarium: quia non ut vicarius, sed ut legatus specialis ad hoc, sive nuntius, portans mandatum Domini expressum, hoc fecit. Quod patet, quia quicquid Deus dixit, hoc fecit solum, et hoc retulit. Unde sciendum, quod aliud est esse vicarium, aliud est esse nuntium sive ministrum; sicut aliud est esse doctorem, aliud est esse interpretem. Nam vicarius est cui iurisdictio cum lege vel cum arbitrio commissa est; et ideo intra terminos iurisdictionis commissae de lege vel de arbitrio potest agere circa aliquid, quod dominus omnino ignorat. Nuntius autem non potest, in quantum nuntius, sed quemadmodum malleus in sola virtute fabri operatur, sic et nuntius in solo arbitrio eius, qui mittit illum. Non igitur sequitur, si Deus per nuntium Samuelem fecit hoc, quod vicarius Dei hoc facere

questo risponderemo confutando l'affermazione che Samuele fosse vicario di Dio, perchè agì non come vicario, ma come speciale legato a ciò, vale a dire come nunzio portante un espresso mandato di Dio. Nè si deve dimenticare che una cosa è esser vicario e altra nunzio o ministro, come una cosa è esser dottore ed altra interprete. Vicario è colui al quale vien affidata la giurisdizione o con legge o con arbitrio, e per questo nei termini della giurisdizione può secondo legge o di suo arbitrio compiere qualche azione che il signore del tutto ignora; il nunzio invece, in quanto è nunzio, non lo può, ma come il martello opera solo per virtù del fabbro, così il nunzio opera per ordine di chi lo manda. Perciò se Dio fece questo per mezzo del nunzio Samuele, non ne consegue che il vicario di Dio, successore di Pietro possa farlo egualmente. Dio fece, fa e farà molte cose per mezzo degli angeli, che il vica-

---

vicarius est, cui iurisdictio cum lege vel cum arbitrio commissa est. Nella glossa ordinaria di Bernardo di Parma ad Decretales Gregorii IX, lib. I, lit. 28, c. 5, leggesi: Vicarius omnia potest quae pertinent ad iurisdictionem illius cuius vicem gerit. (Witte). La giurisdizione o con legge o con arbitrio, significa la giurisdizione esercitata nei limiti della legge oppure oltre e fuori i limiti della legge. Il vicario è molto di più che un nunzio o mandatario, che riferisce un ordine speciale ed ha cura di farlo eseguire.

quemadmodum malleus etc. Thom. Aq. S. th. II, II, q. 36. Cfr. Parad. II, 127-129.

Lo moto e la virtù dei santi giri,
Come dal fabbro l'arte del martello,
Dai beati motor convien che spiri.

possit. Multa enim Deus per angelos fecit, et facit et facturus est, quae vicarius Dei, Petri successor, facere non posset. Unde argumentum istorum est a toto ad partem, construendo sic: Homo potest videre et audire; ergo oculus potest videre et audire; et hoc non tenet. Teneret autem destructive sic: Homo non potest volare, ergo nec brachia hominis possunt volare. Et similiter sic: Deus per nuntium facere non potest genita non esse genita, iuxta sententiam Agathonis; ergo nec vicarius eius facere potest.

VII. Assumunt etiam de littera Matthaei Magorum oblationem, dicentes Christum recepisse simul thus et aurum, ad significandum seipsum esse dominum et gubernatorem spiritualium et temporalium. Ex quo inferunt, Christi vicarium dominum et gubernatorem eorundem; et per conseguens habere utrorumque auctoritatem. Ad hoc respondens, litteram Matthaei et sensum confiteor; sed quod ex illa inferre conantur, interimo. Syllogizant enim sic: Deus est dominus spiritualium et temporalium: summus Pontifex est vicarius dei: ergo

rio di Dio, successore di Pietro non potrebbe fare. La loro argomentazione procede dal *tutto* alla *parte*, con questa forma affermativa: L' uomo vede e ode, dunque anche l'occhio può vedere e *udire*; e questo non regge. In forma negativa potrebbe andare: L'uomo non può volare, dunque neppure le braccia dell' uomo possono volare; e similmente: Dio per mezzo del nunzio non può fare che le cose generate non siano generate, secondo la sentenza di Agatone, e perciò neppure il suo vicario può farlo.

VII. Tolgono anche nel Vangelo di Matteo l' offerta dei Magi, dicendo che Cristo ha ricevuto ad un tempo incenso ed oro per significare ch' egli stesso è signore e reggitore dei beni spirituali e temporali. Da questo inferiscono che il vicario di Cristo sia degli stessi beni signore e reggitore e per conseguenza abbia l' autorità su ambedue. Rispondendo a ciò ammetto il racconto di Matteo ed il suo significato, ma ciò ch' essi cercano di dedurre non lo ammetto. Essi ragionano a questo modo: Dio è signore dei beni spirituali e temporali; il Sommo Pontefice è vicario di Dio; dunque egli è signore dei beni spirituali e temporali.

---

non potest genita non esse genita. Più comunemente si diceva, e si dice « factum infectum fieri nequit ». Arist. Eth. Nic. VI, 2 (ant. trans.) Factum autem non contingit non fieri. Propter quod recte Agathon: solo enim ipso Deus privatur ingenita facere quae facta sunt. Agatone è pure citato con onore nel Purg. XXII, 107.

VII. *de littera Matthaei.* Evang. II, 11.

est dominus spiritualium et temporalium. Utraque enim propositio vera est, sed medium variatur et arguitur in quatuor terminis, in quibus forma syllogistica non salvatur, ut patet ex iis quae *De Syllogismo simpliciter*. Nam aliud est Deus, quod subicitur in maiori, et aliud vicarius Dei, quod praedicatur in minori. Et si quis instaret de vicarii aequivalentia, inutilis est instantia; quia nullus vicariatus sive divinus, sive humanus, aequivalere potest principali auctoritati: quod patet de levi. Nam scimus, quod successor Petri non aequivalet divinae auctoritati, saltem in operatione naturae; non enim posset facere terram ascendere sursum, nec ignem descendere deorsum, per officium sibi commissum. Nec etiam possent omnia sibi committi a Deo; quoniam potestatem creandi, et similiter baptizandi nullo modo Deus committere posset: ut evidenter probatur; licet Magister contrarium dixerit in quarto. Scimus etiam, quod vicarius hominis non aequivalet ei, in quantum in hoc quod vicarius est; quia nemo potest dare quod suum non est. Auctoritas principalis non est principis, nisi ad usum; quia

Ambedue le premesse sono giuste; cambia invece il medio. Qui si ragiona con quattro termini, nei quali la forma sillogistica non si conserva, come risulta da quello che Aristotele disse sul sillogismo in generale. Infatti una cosa è Dio, che forma il soggetto della maggiore, un' altra è vicario di Dio, che costituisce il predicato della minore. Se qualcuno poi insistesse sull' equivalenza di vicario, la sua obiezione riuscirebbe vana, perchè nessun vicariato, sia divino sia umano, può equivalere, come facilmente s'intende, all' autorità principale. Infatti il successore di Pietro non è eguale all'autorità divina, almeno nelle opere naturali, perchè non potrebbe per l' ufficio a lui commesso far ascendere in alto la terra, nè far scendere al basso il fuoco. E neppure gli potrebbero essere affidate da Dio tutte le facoltà, giacchè Dio non potrebbe in alcun modo affidargli il potere di creare e similmente di battezzare, come evidentemente si dimostra; sebbene il Maestro (delle Sentenze) abbia detto il contrario nel quarto libro. Sappiamo pure che il vicario di un uomo non gli equivale, per questo solo che è suo vicario, perchè nessuno può dare ciò che non è suo. L' autorità principale non spetta al principe, se non in quanto egli ne fa uso, perchè nessun

---

da syllogismo simpliciter. Dante ama citare o il titolo del capitolo o della lezione. Arist. Analyt. priora, I 25, 416 (Bertalot.) È più probabile che D. segua qui il quarto trattato summularum logicalium di Pietro Giuliano (Spagnuolo). Quum terminus medius variatur pro Deo vicarium Dei substituendo, non arguitur in tribus terminis iuste (Witte). I termini del sillogismo non possono essere più di tre.

licet Magister contrarium dixerit in quarto. Il Magister sententiarum è Pietro Lombardo di Lomellongo nel Novarese, nato sul principio del sec. XII Cfr. Parad. X, 106. Dante allude alla seguente sentenza (lib. IV dist. 5 par. 2. ed. parig. 1543) « Ministerium (baptizandi) dedit Christus servis, sed potestatem sibi retinuit: quam si vellet, poterat servis dare... sed noluit, ne servis in servo spem poneret. E p. 3. Quaeritur quae sit illa potestas baptismi quam Christus sibi retinuit et potuit dare servis. Haec est ut plurimi volunt potestas dimittendi peccata quae in Deo est, Deus est. Ideo alii dicunt hanc potestatem non potuisse alicui servorum, quia nulli potuit dare ut esset quod Ipse est, vel ut haberet essentiam quam Ipse habet, cui hoc est esse quod posse... Ad quod dici potest, quia potuit eis dare potentiam dimittendi peccata, non tamen ipsam eandem, qua Ipse potens est, sed potentiam creatam qua servus posset dimittere peccata; non tamen ut auctor remissionis sed ut minister nec tamen sine Deo auctore, ut sicut in mi-

nullus princeps seipsum auctorizare potest; recipere autem potest, atque dimittere: sed alium creare non potest, quia creatio principis ex principe non dependet, Quod si ita est manifestum est, quod nullus princeps potest sibi substituere vicarium in omnibus aequivalentem; qua re instantia nullam efficaciam habet.

principe può autorizzare sè stesso; può invece ricevere l' autorità e lasciarla; ma non può creare un altro principe, perchè la creazione di un principe non dipende da un altro principe. E se la cosa sta così, come è evidente, nessun principe può sostituire a se stesso un vicario in tutto e per tutto equivalente; per cui l' obiezione non ha alcun valore.

VIII. Item assumunt de littera eiusdem illud Christi ad Petrum: " Et quodcumque ligaveris super terram, erit ligatum et in coelis; et quodcumque solveris super terram, erit solutum etiam in coelis„, quod etiam omnibus Apostolis esse dictum similiter accipiunt de littera Matthaei et Ioannis; ex quo arguunt, successorem Petri omnia de concessione Dei posse tam ligare, quam solvere; et inde inferunt, posse solvere leges et decreta Imperii, atque leges et decreta ligare pro regimine temporali; unde bene sequeretur illud, quod dicunt. Et dicendum ad hoc per distinctionem contra maiorem syllogismi quo utuntur; syllogi-

VIII. Parimenti dal racconto dello stesso Matteo prendono le parole di Cristo a Pietro: « *Qualunque cosa avrai legato in terra, sarà legata in cielo, qualunque cosa avrai sciolto in terra, sarà sciolta in cielo* ». Che questo sia stato detto a tutti gli apostoli lo rilevano similmente dal racconto di Matteo e Giovanni, e ne arguiscono che il successore di Pietro, per concessione di Dio, possa legare e sciogliere ogni cosa, e da qui inferiscono che possa sciogliere le leggi e i decreti dell' Impero e legare le leggi e i decreti per il potere temporale; onde sarebbe giusta la conclusione a cui arrivano. A questo si deve rispondere, distinguendo, contro la premessa maggiore del sillogismo di cui si valgono.

---

nisterio habet exterius sanctificare, ita in ministerio haberet interius mundare Deo auctore. Ita potuit dare servo potestatem dimittendi peccata in baptismo. Cfr. Thom. De reg. princ. III, 10

Auctoritas principalis non est principis nisi ad usum. Il Chiappelli vede in queste parole una reminiscenza del Digesto. 54, L. 17, 169, IV, 17.

VIII. *de littera eiusdem;* Matth. Evang. XVI 19. Di questo argomento s' era già fatto forte Innocenzo III nella sua lettera all' Imperatore Alessio (§ 6) e contro Filippo Augusto, Re di Francia nella Decretale « Novit Ille qui nihil ignorat » (Decret. Greg. IX lib. I tit. 33 c. b: e dib. II tit. cap. 13). Se ne valse pure Bonifacio VIII nella Bolla « Unam Sanctam ».

Matthaei. Ev. XVIII, 18; et Ioannis. Ev. XX, 23.

ex quo arguunt successorem Petri omnia posse tam ligare quam solvere. Il Witte confronta a questo proposito le questioni 44 e 49 di Agostino Trionfo nella Summa de potestate Papae V. Parte I pag. 77-78. Sciogliere e legare leggi, cioè annullare e confermare leggi.

etiam omnibus Apostolis: non al solo Pietro ma anche agli altri venne conferito quel potere che il Papa successore di Pietro pretendeva come suo esclusivo.

per distinctionem; La scolastica consigliava: Distingue frequenter! Che quegli è tra gli stolti ben abbasso - Che senza distinzione afferma o nega. Parad. XIII, 120.

P. Lombardo. Liber quattuor sententiarum III dist. 18 c. 333 a: Solus Deus hominem interius mundat a peccati macula... et tamen Ecclesiae contulit potestatem

zant enim sic: Petrus potuit solvere omnia et ligare; successor Petri potest quicquid Petrus potuit: ergo successor Petri potest omnia solvere et ligare; unde inferunt auctoritatem et decreta Imperii solvere et ligare ipsum posse. Minorem concedo, maiorem vero non sine distinctione. Et dico, quod hoc signum universale *omne*, quod includitur in *quodcunque* nunquam distribuit extra ambitum termini distributi. Nam si dico: « Omne animal currit » *omne* distribuit pro omni eo, quod sub genere animalis comprehenditur. Si vero dico: "Homo currit„, tunc signum universale non distribuit, nisi pro suppositis huius termini «homo». Et cum dico: "Omnis grammaticus„, distributio magis coartatur. Propter quod semper videndum est, quid est quod signum universale habet distribuere: quo viso, facile apparebit quantum sua distributio dilatetur, cognita natura et ambitu termini distributi. Unde cum dicitur. *Quodcumque ligaveris;* si hoc *quodcumque* sumeretur absolute, verum esset quod dicunt: et non solum hoc facere posset, quin etiam solvere uxorem a viro, et ligare ipsam alte-

Essi ragionano in questo modo: Pietro potè sciogliere e legare ogni cosa, perciò il successore di Pietro può tutto ciò che può Pietro; dunque il successore di Pietro può sciogliere e legare ogni cosa; donde traggono la conclusione ch' egli possa anche sciogliere e legare l' autorità e i decreti dell' Impero. Ammetto la premessa minore, ma non ammetto la maggiore senza distinguere; e dico che questo segno universale « *tutto* », che sta incluso nelle parole « *qualunque cosa che* », non si estende mai al di là dell' ambito del termine distribuito. Di fatto, se io dico: *Ogni* animale corre, *ogni* si estende ad ogni essere che è compreso sotto il genere *animale*. Se dico: Ogni uomo corre, allora il segno universale *ogni* non si estende se non ai sottoposti al termine *uomo*, e quando dico: *Ogni* grammatico, l' estensione è anche più ristretta. Però è sempre da vedere che cosa sia quello a cui il termine universale si estende; visto il quale, apparirà facilmente quanto sia larga la sua estensione, conosciuta la natura e l'ambito del termine distribuito.

Laonde quando si dice « *qualunqne cosa avrai legato* », se questo "*qualunque cosa* „ si dovesse prendere in senso assoluto, sarebbe vero quello che asseriscono, e allora non solo potrebbe far questo, ma anche sciogliere la moglie dal marito e legarla ad un altro, vivendo il primo, cosa che non è affatto possibile.

---

ligandi et solvendi, sed aliter Ipse solvit vel ligat aliter Ecclesia... c. 334 a: "non semper sequitur Deus Ecclesiae judicium quae per surreptionem et ignorantiam interdum iudicat, Deus autem semper iudicat secundum veritatem „.

Omne animal... omnis homo... omnis grammaticus: il significato di *omnis* va retringendosi come si restringe il concetto che lo accompagna: « grammaticus » si estende a molto minor numero di individui che « homo »; e questi a minor numero che « animal ».

La ***distributio*** equivale all'*estensione* termine usato oggi nella nostra logica per significare il numero di oggetti a cui può esser riferito un concetto.

ri vivente primo; quod nullo modo potest. Posset etiam solvere me non poenitentem; quod etiam facere ipse Deus non posset. Quum ergo ita sit, manifestum est quod non absolute sumenda est illa distributio, sed respective ad aliquid. Quid autem illa respiciat, satis est evidens, considerato illo quod sibi conceditur, circa quod illa distributio subiungitur. Dicit enim Christus Petro: « Tibi dabo claves regni coelorum »; hoc est: Faciam te ostiarium regni coelorum. Deinde subdit: « Et quodcumque »: quod est: « Omne quod » id est: Et omne quod ad istud officium spectabit, solvere poteris et ligare ». Et sic signum universale, quod includitur in *quodcumque*, contrahitur in sua distributione ab officio clavium regni coelorum. Et sic assumendo vera est illa propositio; absolute vero non, ut patet. Et ideo dico, quod etsi successor Petri, secundum exigentiam officii commissi Petro, possit solvere et ligare, non tamen propter hoc sequitur, quod possit solvere seu ligare decreta Imperi, sive leges, ut ipsi dicebant: nisi ulterius probaretur hoc spectare ad officium clavium; cuius contrarium inferius ostendetur.

Potrebbe anche assolvere me senza ch' io mi penta, ciò che non potrebbe fare lo stesso Dio. Stando così le cose, si vede subito che quella estensione non può esser presa in senso assoluto, ma relativamente a qualche cosa. A che cosa si riferisca, si rende abbastanza evidente considerando ciò che le si concede rispetto a quello a cui quella estensione è soggiunta. Cristo dice a Pietro: « Ti darò le chiavi del regno dei cieli » cioè ti farò portinaio del regno dei cieli; e poi soggiunge: « e *qualunque cosa..*, », cioè « *tutto quello che...* », vale a dire « *tutto quello che spetterà a questo ufficio, potrai sciogliere e legare:* Così il segno universale che sta racchiuso in « *qualunque cosa* » vien ristretto nella sua estensione dall'ufficio delle chiavi del cielo. E presa in questo senso la proposizione è vera; in senso assoluto, no, come è evidente. Perciò dico che, se anche il successore di Pietro, secondo l'obbligo dell' ufficio commesso a Pietro, possa sciogliere e legare, tuttavia non ne viene che possa sciogliere e legare i decreti e le leggi dell'Impero, come essi sostenevano; a meno che non si comprovi che questo spetta all' ufficio delle chiavi; ma appunto il contrario sarà più sotto dimostrato.

Posset etiam solvere me non poenitentem. Queste parole ci fanno pensare al noto episodio di Guido da Montefeltro. Inf. XXVII, 118 segg.

non tamen sequitur quod possit solvere seu ligare decreta Jmperii. A nome di Federico II, Pietro della Vigna (Ep. I, 3) scriveva a S. Luigi re di Francia: Etsi fateamur collatam a Domino sacrosanctae Romanae sedis Autistiti plenariam in spiritualibus potestatem, ut quantumcunque (quod absit) sit peccatum, quod in terra ligaverit, sit ligatum in coelis, et quod solverit sit solutum; nusquam tamen legitur divina vel humana lege sibi concessum quod transferre prohibito possit Imperium aut de puniendis temporaliter in privatione regnorum Regibus et Principibus iudicare. (Witte).

cuius contrarium inferius ostendetur: cioè nel cap. XIV, dove si sostiene che l'ufficio del Pontefice si estende alle sole cose spirituai.l

IX. Accipiunt etiam illud Lucae, quod Petrus dixit Christo, cum ait: « Ecce duo gladii hic »; et dicunt, quod per illos duos gladios duo praedicta regimina intelliguntur; quae quidem Petrus dixit esse ibi, ubi erat, hoc est apud se; unde arguunt illa duo regimina, secundum auctoritatem, apud successorem Petri consistere. Et ad hoc dicendum per interemptionem sensus, in quo fundatur argumentum. Dicunt enim, llos duos gladios quos adsignavit Petrus, duo praefata regimina importare: quod omnino negandum est, tum quia illa responsio non fuisset ad intentionem Christi, tum quia Petrus, de more, subito respondebat ad rerum superficiem tantum. Quod autem responsum non fuisset ad intentionem Christi, non erit immanifestum, si considerentur verba praecedentia, et causa verborum. Propter quod sciendum, quod hoc dictum fuit in die coenae; unde Lucas incipit superius sic: «Venit autem dies azymorum, in quo necesse erat occidi pascha »; in qua

IX. Prendono pure argomento dalle parole nel Vangelo di Luca, quando Pietro dice a Cristo: « Ecco qui due spade »; ed affermano che per quelle due spade s'intendono i due predetti reggimenti, che Pietro disse trovarsi là dov'egli era, cioè presso di sè; e di qui arguiscono, che quei due poteri, per quanto spetta all'autorità, si trovano presso il successore di Pietro. A questo si deve rispondere col distruggere il senso su cui si fonda l'argomento. Dicono che quelle due spade additate da Pietro alludono ai due predetti poteri. Questo è assolutamente da negare, sia perchè quella risposta non sarebbe stata secondo l'intenzione di Cristo, sia perchè Pietro secondo il suo solito rispondeva subitamente, badando solo alla superficie delle cose.

Che la risposta non fosse secondo l'intenzione di Cristo, non rimarrà oscuro, quando si considerino le parole precedenti e la loro origine. Giova ricordare che queste furon dette nel giorno della cena e che Luca in comincia il racconto alquanto più sopra in questo modo: *Venne il giorno degli azzimi, in cui si doveva sacrificare la Pasqua (l'agnello pasquale); a questa cena Cristo avea parlato della imminente passione, nella quale stava per staccarsi dai suoi discepoli.* Sta bene pure rammentare che là dove avvenne questo discorso erano presenti tutti i dodici apostoli

---

IX. *Illud Lucae.* XXII 38. Anche di questo argomento, a favore della supremazia della Chiesa, fecero largo uso i Pontefici. Annota il Witte: Hoc argumentum prae omnibus apud scriptores medii aevi usitatissimum, jam saeculo XI habemus in epistola Decretali Gregorii VII (in Mansii collectione concil. XX, 331 seg.). Recurrit in Speculo Saxonico, initio saec. XIII composito. « Duorum gladiorum potestatem spiritualem scilicet et saecularem, ad defendendum suum populum Christus in sua adprobavit Ecclesia. Ex quibus Papam spiritualem et Romanum Principem saecularem habere nemo ambigit ». Compare nel 1057 negli scritti del Cardinale Umberto ed in altri opuscoli politici nella lotta per le investiture (A. Solmi Chiesa e Stato, Modena 1901); più tardi anche nella Bolla di Bonifazio VIII « Unam Sanctam ».

Ecce duo gladii. Luc. Evang. XXII, 38.

Venit dies azymorum; ibid. 7 e segg.

quidem coena praelocutus fuerat Christus de ingruente passione, in qua oportebat ipsum separari a discipulis suis. Item sciendum quod ubi ista verba intervenerunt, erant simul omnes duodecim discipuli; unde parum post verba praemissa dicit Lucas: « Et cum facta esset hora, discubuit, et duodecim Apostoli cum eo » Et ex hinc continuato colloquio venit ad haec: « Quando misi vos sine sacculo, et pera et calceamentis, numquid defuit aliquid vobis? At illi dixerunt: Nihil. Dixit ergo eis: Sed nunc qui habet sacculum, tollat, similiter et peram; et qui non habet, vendat tunicam, et emat gladium ». In quo satis aperte intentio Christi manifestatur; non enim dixit: Ematis, vel habeatis duos gladíos, imo duodecim; quum ad duodecim discipulos loqueretur: « Qui non habet, emat », ut quilibet haberet unum. Et hoc etiam dicebat, praemonens eos pressuram futuram, et despectum futurum erga eos, quasi diceret: Quousque fui vobiscum, recepti eratis; nunc autem fugabimini; unde oportet vos praeparare vobis etiam ea, quae iam prohibui vobis propter (futuram) necessitatem. Itaque si responsio Petri quae

Poco dopo le parole premesse Luca continua: « *Venuta l'ora si pose a mensa insieme coi dodici apostoli* »; e poi proseguendo nel discorso, venne a dire queste parole: *Quando vi mandai senza sacco, senza borsa e senza calzari, vi mancò forse qualche cosa?* Ed essi risposero: *Nulla.* Egli proseguì allora: *Ma ora chi ha un sacco lo prenda, e faccia lo stesso della borsa*, e *chi non ha*, *venda la tunica e si comperi una spada.* Nelle quali parole abbastanza chiaramente si scorge l'intenzione di Cristo; perchè non disse: Comperate o tenetevi due spade, ma dodici, avendo rivolta la parola a tutti i dodici apostoli: « chi non l'ha, la comperi », affinchè ognuno ne avesse una. E parlava così avvisandoli della imminente persecuzione e del futuro disprezzo verso di loro, quasi volesse dire: « *Finchè fui con voi, eravate accetti, ora sarete perseguitati, sicchè conviene che vi prepariate per la necessità dell'avvenire anche quello che per lo innanzi vi avevo proibito* ». Perciò se la risposta di Pietro fosse stata data secondo quell'intenzione, non sarebbe però stata secondo l'intenzione di Cristo; e Cristo lo avrebbe di ciò rimproverato, come avea fatto altre volte, quan-

sub intentione illa, se Pietro avesse dato la risposta con quell'intenzione che sostengono i fautori della Chiesa.

est ad hoc, facta ad haec fuisset sub intentione illa, iam non fuisset ad eam quae erat Christi; de quo Christus ipsum increpasset, sicut multoties increpuit, cum inscie responderet. Hic autem non fecit sed acquievit, dicens: «Satis est»; quasi diceret: Propter necessitatem dico; sed si quilibet habere non potest, duo sufficere possunt. Et quod Petrus de more ad superficiem loqueretur, probat eius festina et impraemeditata praesumptio; ad quam non solum fidei sinceritas impellebat, sed, ut credo, puritas et simplicitas naturalis. Hanc suam praesumptionem scribae Christi testantur omnes. Scribit autem Matthaeus, quum Iesus interrogasset discipulos: «Quem esse me dicitis»? Petrum ante omnes respondisse: «Tu es Christus, filius Dei vivi». Scribit etiam, quod Christus, quum diceret discipulis, quia oportebat eum ire in Hierusalem, et multa pati, adsumpsit eum Petrus, et coepit increpare eum, dicens: «Absit hoc a te, Domine; non erit tibi hoc». Ad quem Christus, eum redarguens, conversus dixit: «Vade post me, Satana». Item scribit, quod in monte transfigurationis, in conspectu Christi Moy-

do rispondeva senza pensare. Allora invece non lo fece, ma stette tranquillo soggiungendo: «*Basta*»; quasi volesse dire: "In caso di necessità dico, ma se ciascuno non ne può avere una, due possono bastare". Che Pietro, secondo il suo costume, rispondesse superficialmente, lo dimostra la pronta ed inconsiderata presunzione, a cui lo spingeva tanto la sincerità della fede quanto, credo, la sua semplicità ed ingenuità naturale. Tutti gli storici attestano questa sua soverchia premura. Scrive Matteo che avendo Cristo domandato ai discepoli «*Chi dite che io sia?*» Pietro rispose prima di tutti: «*Tu sei Cristo, figlio dl Dio, vivo*». Scrive ancora che, dicendo Cristo ai suoi discepoli ch' egli doveva andare a Gerusalemme e patire molto, Pietro l'interruppe, e cominciò a riprenderlo dicendo: *Lungi da te questo o Signore; a te non toccherà tale sorte*». E rivolto a lui Cristo, rimproverandolo, disse: *Va indietro, Satana!*». Così pure scrive che sul monte della trasfigurazione, in cospetto di Cristo, Mosè ed Elia, e dei due figli di Zebedeo, disse: *O Signore, sta bene che noi siamo qui; se vuoi, facciamo tre tabernacoli, uno per te, uno per Mosè ed uno per Elia*». E Matteo scrive pure che trovandosi i discepoli di nottetempo in una navicella e camminando Cristo sulle acque, Pietro esclamò: *Signore. se sei tu, fammi venire a te sopra le acque*».

---

scribit Matthaeus. Evang. XVI, 15-16, 21 segg.

Item scribit quod in monte transfigurationis. Evang. XVII, 4. Cfr. Purg. XXXII, 78 segg.

Quali a veder de' fioretti del melo,
Che del suo pomo gli angeli fa ghiotti
E perpetue nozze fa nel cielo,
Pietro e Giovanni e Iacopo condotti,
E vinti ritornaro alla parola
Dalla qual furon maggior sonni rotti,
E videro scemata loro scuola
Così di Mosè come d'Elia,
Ed al Maestro suo cangiata stola.

si, et Eliae, et duorum filiorum Zebedaei: dixit: « Domine, bonum est nos hic esse; si vis, faciamus hic tria tabernacula, tibi unum, Moysi unum, et Eliae unum ». Item scribit, quod quum discipuli essent in navicula tempore noctis, et Christus ambularet super aquam, Petrus dixit: « Domine, si tu es, iube me ad te venire super aquas ». Item scribit, quod quum Christus praenuntiaret scandalum discipulis suis, Petrus respondit: « Etsi omnes scandalizati fuerint in te, ego nunquam scandalizabor »; et infra: « Etsi oportuerit me simul mori tecum, non te negabo ». Et hoc etiam contestatur Marcus. Lucas vero scribit, Petrum etiam dixisse Christo, parum supra verba praemissa de gladiis; « Domine, tecum paratus sum et in carcerem et in mortem ire ». Iohannes autem dicit de illo, quod quum Christus vellet sibi lavare pedes, Petrus ait: «Domine, tu mihi lavas pedes?» Et infra: «Non lavabis mihi pedes in aeternum». Dicit etiam ipsum gladio percussisse ministri servum: quod etiam conscribunt omnes quatuor. Dicit etiam Iohannes, ipsum introivisse subito, quum venit in monumentum, videns alium discipulum cunctantem ad ostium. Dicit

Ed anche scrive che, preannunziando Cristo ai suoi discepoli lo scandalo, Pietro esclamò: “ *Se anche tutti si scandalizzeranno di te, io non mi scandalizzerò* „, e poco dopo: « *e se farà duopo morire con te, non ti rinnegherò* ». Questo viene confermato anche da Marco. Luca poi scrive che Pietro poco prima delle parole riferite sulle due spade aveva detto: “ *O Signore, sono pronto a venire con te in carcere ed alla morte* ». Giovanni poi scrive che volendo Cristo lavargli i piedi, Pietro esclamò: « *O Signore, tu vuoi lavare i piedi a me?* „; e subito dopo: “ *Non mi laverai i piedi in eterno* „. Racconta anche ch'egli colpì colla spada un servo del ministro, cosa affermata da tutti quattro gli Evangelisti. Giovanni narra ch'egli, quando giunse al sepolcro, entrò subito, mentre vedeva l'altro discepolo esitante sulla soglia. E quindi narra che stando Cristo sul lido, dopo la risurrezione,

---

Domine, si tu es, iube.... Matth. Evang. XIV, 28.

Item scribit. Evang. XXII, 33-35 e Marc. XIV, 29.

Domine tecum paratus sum. Luc. Evang. XXII, 33.

Johannes autem.... Evang. XIII, 6-8.

Dicit etiam Johannes.... Evang. XVIII, 10. Cfr. Parad. XXIV, 125-126.

Sì che tu (Pietro) vincesti
Per lo sepolcro più giovani piedi.

Dicit iterum.... Iohann. Evang. XXI, 7 e 21.

Ultimo dicit: Iohann. Ev. XXI 19-22. - (19) Cum hoc dixisset (Dominus), dicit ei (Petro): Sequere me - (20) Conversus Petrus vidit illum discipulum (Iohannem), quem diligebat Iesus, sequentem, qui et recubuit in coena super pectus eius et dixit: Domine quis est qui tradet te? - (21). Hunc cum vidisset Petrus, dixit Iesu: Domine hic autem quid? „ Pietro si mostra quasi geloso e sospettoso.

iterum, quod existente Iesu in litore, post resurrectionem, quum Petrus audivisset, quia Dominus esset, subcinxit se tunica — erat enim nudus, — et misit se in mare. Ultimo dicit, quod cum Petrus vidisset Iohannem, dixit Iesu: « Domine, hic autem quid? » Iuvat quippe talia de archimandrita nostro in laudem suae puritatis continuasse, in quibus aperte deprehenditur, quod quum de duobus gladiis loquebatur, intentione simplici respondebat ad Christum. Quod si verba illa Christi et Petri typice sunt accipienda, non ad hoc tamen, quod dicunt isti, trahenda sunt, sed referenda ad sensum illius gladii, de quo Matthaeus scribit sic: « Nolite arbitrari, quia veni pacem mittere in terram: non veni pacem mittere, sed gladium. Veni enim separare hominem adversus patrem suum, etc. ». Quod quidem fit tam verbo, quam opere. Propter quod dicebat Lucas ad Theophilum: « Quae coepit Jesus facere et docere ». Talem gladium Christus emere praecipiebat, quem duplicem ibi esse Petrus etiam respondebat. Ad verba enim et opera parati erant, per quae facerent quod Christus dicebat: scilicet, se venisse facturum per gladium, ut dictum est.

avendo udito che c'era il Signore, si cinse la tunica — perchè era nudo — e si mise per mare. Da ultimo racconta che avendo Pietro visto Giovanni, disse a Gesù: *O Signore, che vuol costui?* Giova aver riferito tali cose sul nostro archimandrita in lode della sua sincerità, perchè da queste cose si comprende chiaramente che, quando parlava delle due spade, rispondeva a Cristo semplicemente. Che se quelle parole di Cristo e di Pietro sono da intendersi in senso figurato, non vanno intese come dicono costoro, ma sono da riportarsi al simbolo di quella spada, di cui scrive Matteo: « *Non crediate che io sia venuto a mettere la pace in terra; non sono venuto a mettere la pace, ma la spada. Son venuto a separare l'uomo e metterlo contro suo padre, etc.* »; e questo si fa tanto colla parola quanto coll'opera. Perciò Luca diceva a Teofilo: « *Quello che Cristo cominciò a fare e ad insegnare* ». Tale è la spada che Cristo esortava ad acquistare, e Pietro rispondeva che di tali spade ve n'erano due; perchè eran pronti colle parole e coll'opera a fare ciò che Cristo diceva d'esser venuto a fare colla spada, come s'è detto.

---

intentione simplici, « senza dare alle sue parole alcun senso recondito », « non parlando simbolicamente, typice ».

Nolite arbitrari.... Matth. Ev. X, 34-35.

Lucas ad Theophilum. Act. Apost. I, 1

X. Dicunt quidam adhuc quod Constantinus Imperator, mundatus a lepra intercessione Sylvestri, tunc summi Pontificis, Imperii sedem, scilicet Romam, donavit Ecclesiae cum multis aliis Imperii dignitatibus. Ex quo arguunt, dignitates illas deinde neminem adsumere posse, nisi ab Ecclesia recipiat, cuius eas esse dicunt; et ex hoc bene sequeretur, auctoritatem unam ab alia dependere, ut ipsi volunt. Positis igitur et solutis argumentis, quae radices in divinis eloquiis habere videbantur, restant nunc illa ponenda et solvenda, quae in gestis Romanis et ratione humana radicantur. Ex quibus primum est, quod praemittitur, quod sic syllogizant: Ea quae sunt Ecclesiae, nemo de iure habere potest, nisi ab Ecclesia; et hoc conceditur; Romanum regimen est Ecclesiae; ergo ipsum nemo habere

X. Inoltre dicono alcuni che l'imperatore Costantino, essendo mondato dalla lebbra per intercessione di Silvestro, allora Sommo Pontefice, donò alla Chiesa Roma, sede dell'Impero, con molte altre dignità dell'Impero, e da questo argomentano che d'ora innanzi nessuno può ricevere quelle dignità se non dalla Chiesa, a cui, secondo loro, appartengono; e da questo seguiterebbe, com'essi pretendono, che un'autorità dipende dall'altra. Posti ed infirmati gli argomenti che avevano radice nelle divine parole, restano da porsi e distruggere quelli che mettono radice nelle gesta romane e nell'umana ragione; tra loro viene primo quello premesso, secondo il quale così ragionano: Le cose che sono della Chiesa nessuno le può tenere di diritto se non dalla Chiesa; — è questo si può concedere —; il reggimento romano è della Chiesa; quindi nessuno lo può tenere di diritto se non dalla Chiesa.

X. *quod Constantinus imperator...* Inf. XXVII, 94.

Ma come Costantin chiese Sìlvestro
Dentro Siratti a guarir della lebbre.

Constantinus alienare non poterat imperii dignitatem... Dante non dubitava affatto di questa donazione di Costantino, quantunque destituita d'ogni fondamento storico, ma ancor meno dubitava della inalienabilità del diritto dell'Impero. Cfr. Epist. V 12. " Humana ratio perscrutando decernit publica rerum dominia, quantalibet diuturnitate neglecta, numquam posse vanescere vel abstenuata conquidi. Nam quod ad omnium cadit utilitatem, sine omnium detrimendo interire non potest, vel etiam infirmari ". Non v'è prescrizione; « auctoritas aeterna est ».

potest de iure, nisi ab Ecclesia. Et minorem probant per ea quae de Constantino superius tacta sunt. Hanc ego minorem interimo, et quum probant, dico quod sua probatio nulla est, quia Constantinus alienare non poterat Imperii dignitatem, nec Ecclesia recipere. Et cum pertinaciter instant, quod dico, sic ostendi potest: Nemini licet ea facere per officium sibi deputatum, quae sunt contra illud officium; quia sic idem, in quantum idem, esset contrarium sibi ipsi: quod est impossibile. Sed contra officium deputatum Imperatori est scindere Imperium, quum officium eius sit humanum genus uni velle et uni nolle tenere subiectum, ut in primo huius facile videri potest: ergo scindere Imperium Imperatori non licet. Si ergo aliquae dignitates per Constantinum essent alienatae — ut dicunt — ab Imperio, et cessissent in potestatem Ecclesiae, scissa esset tunica inconsutilis, quam scindere ausi non sunt etiam qui Christum verum Deum lancea perforarunt. Praeterea, sicut Ecclesia suum habet fundamentum, sic etiam Imperium suum. Nam Ecclesiae fundamentum Christus est. Unde Apostolus

E sostengono la premessa minore con quello che si è accennato più sopra di Costantino. Questa premessa io non l'ammetto; e quando vogliono dimostrarla, dico che la loro dimostrazione non ha valore, perchè Costantino non poteva alienare la dignità dell' Impero, nè la Chiesa accettarla. E se ostinatamente si oppongono, posso dimostrare così la mia affermazione: A nessuno è lecito fare per l'ufficio affidatogli una cosa che sia contraria a questo ufficio; perchè così una stessa cosa, conservandosi tale, sarebbe contraria a se stessa, ciò ch'è impossibile. Ora è contrario all'ufficio conferito all' Imperatore scindere l'Impero, essendo ufficio suo tenere il genere umano soggetto ad un solo volere e ad un solo non volere, come facilmente si può vedere dal primo libro di questo trattato: dunque non è lecito all' Imperatore scindere l' Impero. Pertanto se alcune dignità fossero state alienate da Costantino — come affermano — e fossero passate in potere della Chiesa, sarebbe stata lacerata quella veste inconsutile, che non osarono dividere quelli che trafissero con la lancia Cristo, vero Dio. Inoltre, come la Chiesa ha il proprio fondamento, così l' Impero ha il suo. Fondamento della Chiesa è Cristo; per questo l'Apostolo scrive ai Corintii: *Nessuno può porre un altro fondamento oltre a quello ch'è stato posto, che è Gesù Cristo. Egli è la pietra su cui è edificata la Chiesa.* Ma

---

Nemini licet ea facere... Dig. I, 21, L 17.

uni velle et uni nolle: l' impero tiene concordi gli uomini nel volere o nel non volere, Mon. I, 15.

scissa esset tunica inconsutilis etc. Iohann. Evang. XIX, 23. Del paragone si vale anche Bonifazio VIII nella bolla « Unam Sanctam ».

Apostolus ad Corinthios: III, 11.

ad Corinthios: «Fundamentum aliud nemo potest ponere, praeter id quod positum est, quod est Christus Jesus; ipse est petra super quam aedificata est Ecclesia». Imperii vero fundamentum ius humanum est. Modo dico, quod sicut Ecclesiae fundamento suo contrariari non licet, sed debet semper inniti super illud, iuxta illud Canticorum: «Quae est ista, quae ascendit de deserto, delitiis affluens, innixa super dilectum suum?» sic et Imperio licitum non est, contra ius humanum aliquid facere. Sed contra ius humanum esset, si seipsum Imperium destrueret; ergo Imperio seipsum destruere non licet. Cum ergo scindere Imperium, esset destruere ipsum, consistente Imperio in unitate Monarchiae universalis, manifestum est, quod Imperii auctoritate fungenti, scindere Imperium non licet. Quod autem destruere Imperium sit contra ius humanum, ex superioribus est manifestum.

Praeterea omnis iurisdictio prior est suo iudice; iudex enim ad iurisdictionem ordinatur, et non e converso; sed Imperium est iurisdictio, omnem temporalem iurisdictionem ambitu suo comprehendens: ergo ipsa est prior suo iudice, qui est Imperator; quia ad ipsam Imperator est ordina-

fondamento dell' Impero è il Diritto umano. Ora dico che come non è lecito alla Chiesa operare contro il suo fondamento, ma si deve appoggiare a quello, come sta nel Cantico dei Cantici: «*Chi è costei che ascende dal deserto. ornata d'ogni delizia, appoggiandosi al suo diletto*?»; così pure non è lecito all' Impero fare qualchecosa contro il Diritto umano. Ora sarebbe contro il Diritto umano, se l' Impero distruggesse se stesso; perciò non è lecito all'Impero distruggere se stesso. Ma poichè scindere l' Impero è lo stesso che distruggerlo, consistendo l'Impero nell' unità della Monarchia universale, è evidente che non è lecito a chi tiene l'autorità dell' Impero scindere l' Impero. Che poi distruggere l' Impero sia contro il Diritto umano lo si vede dalle ragioni addotte più sopra.

Inoltre ogni giurisdizione è anteriore al suo giudice, perchè il giudice vien ordinato per la giurisdizione, non viceversa. L' Impero è una giurisdizione, che abbraccia nel suo ambito ogni giurisdizione temporale; pertanto essa è anteriore al suo giudice, che è l' Imperatore; perchè ad essa è ordinato l'Imperatore e non viceversa. Dalla qual condizione appare chiaro che

---

iuxta illud Canticorum. VIII, 5.

Imperio se ipsum destruere non licet. Engelberto di Admont (op. c. XVIII): Nequaquam licuit Hadriano Imperatori vel Ioviniano fines Imperii simpliciter et cum renunciatione tradere et Imperium circa fines debitos limitare; nec ulli Imperatori unquam licuit vel licebit, quia tum caderet a nomine et dignitate *Augusti*, quod significat Imperium debere semper *augeri* et numquam minui. Anche Dante vede nel nome di Augusto la stessa radice del verbo augeo.

Sed imperium est iurisdictio.... Cfr. Conv. IV, 9. «La imperiale autorità è regolatrice e reggitrice di tutte le nostre operazioni giustamente, perchè quanto le nostre operazioni si stendono, tanto oltre la maestà imperiale ha giurisdizione, e fuori di quei termini non si amplia». L' idea della priorità della giurisdizione s' identifica coll' idea della superiorità della giurisdizione sul giudice.

Fr. Ercole vuole che questo diritto (*Ius humanum*) sia rappresentato nella visione del Paradiso terrestre dall' albero dispogliato: questione troppo ardua per esser trattata in una nota.

tus, et non e converso. Ex quo patet, quod Imperator ipsam permutare non potest, in quantum Imperator, cum ab ea recipiat esse quod est. Modo dico sic: Aut ille Imperator erat, cum dicitur Ecclesiae contulisse, aut non. Et si non, planum est quod nihil poterat de Imperio conferre; si sic, quum talis collatio esset minoratio iurisdictionis, in quantum Imperator, hoc facere non poterat. Amplius, si unus Imperator aliquam particulam ab Imperii iurisdictione discindere posset, eadem ratione et alius. Et cum iurisdictio temporalis finita sit, et omne finitum per finitas decisiones absumatur; sequeretur, quod iurisdictio prima posset annihilari: quod est irrationabile. Adhuc, quum conferens habeat se per modum agentis, et cui confertur, per modum patientis, ut placet Philosopho in quarto *ad Nicomachum;* non solum ad collationem esse licitam requiritur dispositio conferentis, sed etiam eius cui confertur: videtur enim in patiente et disposito actus activorum inesse. Sed Ecclesia omnino indisposita erat ad temporalia recipienda,

l' Imperatore, in quanto è Imperatore, non può mutarla, ricevendo da essa l' essenza sua. Ora dico: O Costantino era Imperatore, quando dicesi che conferisse la somma potestà alla Chiesa, o non lo era; e se non lo era, va da sè che non poteva conferire nulla dell' Impero; se lo era, essendo tale conferimento una diminuzione della giurisdizione, egli, in quanto era Imperatore, non poteva farlo. Di più, se un Imperatore potesse distogliere una piccola parte della giurisdizione dell' Impero, per la stessa ragione lo potrebbe fare anche un altro. Ed essendo la giurisdizione temporale limitata, ed ogni cosa limitata andando distrutta per limitate sottrazioni, ne seguiterebbe che la giurisdizione prima si ridurrebbe al nulla: ciò che è assurdo. Inoltre poichè il donatore si comporta come agente e il donato come paziente — tale è il parere del Filosofo nel quarto dell'Etica a Nicomaco — non si richiede soltanto, perchè il conferimento sia lecito, la buona disposizione di chi dà, ma anche di chi riceve; infatti si vede in chi riceve ed è disposto a ricevere l'atto stesso dell' agente. Ma la Chiesa non era affatto disposta a ricevere i beni temporali per espressa proibizione, come leggesi in Matteo:

---

ut placet Philosopho: Eth. IV, 1. (ant. transl.). Virtus magis benefacere quam bene pati, et bene operari magis quam turpia non operari. At obscurum non est, ex datione consequi ut beneficia conferamus honestaque agamus, ex acceptione vero ut beneficiis afficiamur non agamusque turpia. Vedi De Mon. II, 11.

videtur in disposito.... Dante vuol dire che il donatore deve tener conto della natura di chi riceve; chi infatti donerebbe un' arma pericolosa ad un bambino o ad un pazzo? La Chiesa per sua natura non era disposta a ricevere il dono di Costantino, anche se fosse stato fatto nei modi voluti dai fautori della somma autorità papale. Se ne videro poi gli effetti.

Ecclesia omnino indisposita erat. Cfr. Parad. XX, 55-60.

L'altro che segue, con le leggi e meco,
Sotto buona intenzion che fe' mal frutto
Per cedere al pastor si fece Greco.
Ora conosce come il mal, dedutto
Dal suo bene operar, non gli è nocivo,
Avvegna che sia il mondo indi distrutto.

Cfr. Purg. XXXII, 129.

O navicella mia com' mal sei carca.

per praeceptum prohibitivum expressum, ut habemus per Matthaeum, sic: « Nolite possidere aurum, neque argentum, neque pecuniam in zonis vestris, non peram in via », etc. Nam etsi per Lucam habemus relaxationem praecepti, quantum ad quaedam; ad possessionem tamen auri et argenti, licentiatam Ecclesiam post prohibitionem illam invenire non potui. Quare si Ecclesia recipere non poterat, dato quod Constantinus hoc facere potuisset de se, actio tamen illa non erat possibilis, propter patientis indispositionem. Patet igitur, quod nec Ecclesia recipere per modum possessionis, nec ille conferre per modum alienationis poterat. Poterat tamen Imperator in patrocinium Ecclesiae patrimonium et alia deputare, immoto semper superiori dominio, cuius unitas divisionem non patitur. Poterat et vicarius Dei recipere, non tamquam possessor, sed tamquam fructuum pro Ecclesia, proque Christi pauperibus dispensator; quod Apostolos fecisse non ignoratur.

XI (x). Adhuc dicunt, quod Hadrianus Papa Carolum Magnum, sibi et Ecclesiae advocavit ob iniuriam Longobardorum tempore Desiderii regis eorum, et quod Carolus ab eo

Non tenete oro, nè argento nelle vostre cinture, nè bisaccia per via. E sebbene in Luca troviamo una certa rilassatezza al precetto rispetto ad alcuni beni, non mi riuscì mai di trovare che dopo quella proibizione la Chiesa sia stata autorizzata a possedere (oro ed argento). Perciò se la Chiesa non era in grado di ricevere, dato che Costantino avesse potuto far ciò di suo arbitrio, tuttavia la donazione non era possibile, perchè il ricevente non era disposto. E' chiaro dunque che nè la Chiesa poteva ricevere in possesso, nè quelli poteva concedere per alienazione. Nondimeno poteva l' Imperatore affidare al patrocinio della Chiesa un patrimonio ed altro, restando inalterato il dominio, la cui unità non consente divisione. Alla sua volta il Vicario di Cristo poteva ricevere, non come possessore ma come dispensiere dei frutti per la Chiesa e per i poveri di Cristo, come si sa che hanno fatto gli Apostoli.

XI (x). Dicono pure che il Papa Adriano invocò per sè e per la Chiesa Carlo Magno, per l' offesa dei Longobardi al tempo del re Desiderio, e che Carlo ricevette da lui la dignità dell' Impero, nonostante che Michele

---

Nolite possidere... Matth. Ev. X, 9.

Etsi per Lucam habemus relaxationem. Ev. IX, 3 e X, 4.

per modum possessionis. Il Solmi nota che ai vocaboli *possessio* e *possessor* usati da D. per le donazioni di Costantino non si deve dar valore di *proprietà* e *proprietario*. La Chiesa è semplicemente dispensatrice e si trova rispetto a quei beni nella stessa condizione di un esecutore testamentario.

La dottrina dantesca procede dal pensiero di S. Bernardo: Patrimonia pauperum facultas Ecclesiarum (sunt) et sacrilega eis crudelitate surripitur quidquid sibi ministri et dispensatores, non utique domini et vel possessores, ultra victum recipiunt et vestitum. Opera, Parigi 1640, col. 1001 D. Cfr. Quaestio de potestate papae (Rex pacificus) ed. Dupuy Paris 1655, p. 675: Certum est enim quod praelati non sunt domini rerum ecclesiasticarum sed dispensatores tantum.

XI. (x). ***Hadrianus Papa Carolum Magnum.... advocavit....*** Cfr. Parad. VI, 94-96.

E quando il dente longobardo morse
La Santa Chiesa, sotto alle sue ali
Carlo Magno, vincendo la soccorse.

non obstante quod Michael imperabat. Michele I Rhangabè, figlio del patrizio Teofilato, alla morte di Niceforo I, fu eletto imperatore di Oriente (811-813),

recepit Imperii dignitatem, non obstante quod Michael imperabat apud Constantinopolim. Propter quod dicunt, quod omnes qui fuerunt Romanorum Imperatores post ipsum, et ipse advocati Ecclesiae sunt, et debent ab Ecclesia advocari. Ex quo etiam sequeretur illa dependentia, quam concludere volunt. Et ad hoc infringendum dico, quod nihil dicunt; usurpatio enim iuris non facit ius. Nam si sic, eodem modo auctoritas Ecclesiae probaretur dependere ab Imperatore, postquam Otto Imperator Leonem Papam restituit, et Benedictum deposuit, nec non in exilium in Saxoniam duxit.

XII (xi). Ratione vero sic arguunt. Sumunt etenim sibi principium de decimo *«Primae Philosophiæ»*, dicentes: Omnia quae sunt unius generis reducuntur ad unum, quod est mensura omnium quae sub illo genere sunt; sed omnes homines sunt unius generis: ergo debent reduci ad unum, tamquam ad mensuram omnium eorum. Et cum summus Antistes et Imperator sint homines, si conclusio illa est vera,

imperasse a Costantinopoli. E per questo asseriscono che egli e tutti gli Imperatori dei Romani che vennero dopo di lui, come lui, sono avvocati (patroni) della Chiesa e devono essere chiamati dalla Chiesa; e di qui verrebbe quella dipendenza, che essi vogliono trarre. Ad abbattere questo dico che la loro parola non ha valore, perchè l' usurpazione di diritto non costituisce diritto. Di fatto, se così fosse, allo stesso modo si proverebbe che l' autorità della Chiesa dipende dall' Imperatore, da quando l' Imperatore Ottone ristabilì il Papa Leone e depose Benedetto trascinandolo esule in Sassonia.

XII (xi). Si valgono poi di questo ragionamento, il cui principio traggono dal libro decimo della Prima Filosofia: Tutte le cose di un sol genere si riducono ad unità, che è la misura di tutte le cose comprese sotto quel genere; tutti gli uomini sono di un sol genere; dunque devono ridursi ad uno, come misura di tutti. Essendo il sommo Presule e l' Imperatore uomini, se la prima conclusione è vera, conviene ridurli ad

---

ma costretto a cedere il trono, visse in un convento col nome di Atanasio fino all'845. Non lui dunque, ma Costantino V, Copronimo, regnava nel 774, quando Carlo Magno scese in Italia contro Desiderio. Cfr. Thomas Aq. De regim. III, 10. Con queste parole D. afferma la continuazione della dignità imperiale a Costantinopoli; con le precedenti « Carolus ab eo recepit Imperii dignitatem » riconosce legittima la traslazione dell' Impero da Oriente ad Occidente, o più esattamente da Costantinopoli a Roma, vera e propria sede dell' Impero. Costantino avea volto l'aquila romana « Contra il corso del ciel ch'ella seguio, Dietro all'antico che Lavina tolse »; e ben ricordava Dante che Enea ritornava alla culla della sua stirpe. L'aquila dunque ritornava per la terza volta al suo nido.

Otto Imperator Leonem Papam restituit. Ottone I, imperatore nel 964, depose Benedetto V e ristabilì sul seggio pontificale Leone VIII, mettendogli a fianco un governatore militare, praefectus urbis, e l'anno prima aveva fatto dichiarare da un concilio di vescovi Giovanni XII indegno della cattedra apostolica.

XII. (xi). *Primae Philosophiae*. La Metafisica è detta nel Convivio II, 14 « prima scienza ». Al lib. X, 1, lect. 2ª leggesi: Sic itaque metrum omnium quod unum, quia cognoscimus ex quibus est substantia, dividentes aut secundum quantitatem aut secundum speciem. Cfr. pure Metaph. XI, lect. 3ª.

oportet quod reducantur ad unum hominem. Et quum Papa non sit reducendus ad alium, relinquitur, quod Imperator cum omnibus aliis sit reducendus ad ipsum, tamquam ad mensuram et regulam; propter quod sequitur, etiam idem quod volunt. Ad hanc rationem solvendam, dico, quod quum dicunt: ea, quae sunt unius generis, oportet reduci ad aliquod unum de illo genere, quod est metrum in ipso, verum dicunt. Et similiter verum dicunt, dicentes, quod omnes homines sunt unius generis. Et similiter verum concludunt, quum inferunt ex his, omnes homines esse reducendos ad unum metrum in suo genere. Sed quum ex hac conclusione subinferunt de Papa et Imperatore, falluntur secundum accidens. Ad cuius evidentiam sciendum, quod aliud est esse hominem et aliud est esse Papam. Et eodem modo, aliud esse hominem, aliud esse Imperatorem; sicut aliud est esse hominem, aliud esse patrem et dominum. Homo enim est id, quod est per formam substantialem, per quam sortitur speciem et genus, et per quam reponitur sub praedicamento substantiae; pater vero est id, quod est per formam accidentalem, quae

un solo; e poichè il Papa non può ridursi ad altri, non resta se non che l' Imperatore insieme con tutti gli altri si riduca al Papa, quale misura e norma; e così traggono la conseguenza che a loro piace. A confutare questo ragionamento osservo che, quando dicono che tutte le cose di uno stesso genere devono esser ridotte a una sola cosa in quel genere, che è misura in esso, dicono il vero. E similmente dicono il vero, quando affermano che tutti gli uomini sono di un sol genere; ed anche la loro conclusione è giusta, quando inferiscono da questo che tutti gli uomini sono da ridursi ad una sola misura nel loro genere. Ma quando da questa conclusione traggono l'altra seconda sul Papa e sull' Imperatore, allora cadono nell'errore " *secondo accidente* ". A chiara dimostrazione di questo basta sapere che una cosa è essere uomo e altra essere Papa; ed allo stesso modo, una cosa è essere uomo e altra essere Imperatore, come una cosa è esser uomo ed altra esser padre e signore; perchè uomo è ciò che è per forma sostanziale, per mezzo della quale ottiene specie e genere e si pone sotto la categoria di sostanza; padre invece è ciò che è per forma accidentale, che è una relazione per mezzo della quale ottiene una certa specie e genere e si pone sotto un genere rispetto a qualchecosa, cioè

---

per quam reponitur sub praedicamento substantiae. E' falso che tutte le cose debbano ridursi al predicamento di sostanza, quando le forme accidentali non possono dirsi sostanza, non sussistendo per se stesse, ma per l'unione o aderenza ad una sostanza sussistente. Cfr. Thom. Aq. Summa theol. I, quaest. 29, a. 3. Praedicamentum e genus sono usati qui come sinonimi; infatti nella propos. « Il papa è uomo », *uomo* è predicato, ma nello stesso tempo è genere di cui papa è specie; con ciò dimostra la diversa estensione dei due concetti, e l'erroneità nel confondere il genere colla specie o, peggio ancora, nell' invertire i termini.

per formam substantialem; cioè per la categoria (o praedicamentum) di sostanza. Cfr. Purg. XVIII, 49-51.

secundum accidens. E' altra forma di errore da aggiungersi a quelle precedentemente accennate: causa come non causa; eccesso nei termini etc.

est relatio, per quam sortitur speciem quamdam et genus, et reponitur sub genere ad aliquid, sive relationis. Aliter omnia reducerentur ad praedicamentum substantiae, quum nulla forma accidentalis per se subsistat, absque hypostasi substantiae subsistentis; quod est falsum. Quum ergo Papa et Imperator sint id quod sunt per quasdam relationes, quia per Papatum et per Imperiatum, quae relationes sunt, altera sub ambitu paternitatis, et altera sub ambitu dominationis, manifestum est quod Papa et Imperator, in quantum huiusmodi, habent reponi sub praedicamento relationis, et per consequens reduci ad aliquod exsistens sub illo genere. Unde dico, quod alia est mensura ad quam habent reduci, prout sunt homines, et alia, prout sunt Papa et Imperator. Nam, prout sunt homines habent reduci ad optimum hominem, qui est mensura omnium aliorum et idea, ut ita dicam, quisquis ille sit, ad existentem maxime unum in genere suo: ut haberi potest ex ultimis *ad Nicomachum*. In quantum vero sunt relativa quaedam, ut patet, reducenda sunt vel ad invicem, si alterum

sotto la categoria di relazione; altrimenti tutte le cose si ridurrebbero al predicato (categoria) di sostanza, non esistendo nessuna forma accidentale per se stessa, senza l'ipostasi della sostanza sussistente: il che è falso. Essendo dunque il Papa e l'Imperatore quello che sono per certe relazioni, cioè per il papato e per l'impero, che sono relazioni una nell'ambito della paternità e l'altra nell'ambito del dominio, è manifesto che Papa ed Imperatore, in quanto sono tali, vanno riposti nella categoria di relazione, e ridotti per conseguenza a qualche cosa che esista sotto quel genere. Dico perciò che una è la misura a cui possono ridursi come uomini e un' altra come Papa e Imperatore; ed in fatto, come uomini, devono ridursi ad uomo perfetto, che è la misura e l'idea per così dire di tutti gli altri, qualunque esso sia, solo ed unico nel suo genere, come si può rilevare dagli ultimi libri a Nicomaco. In quanto poi sono concetti relativi, o sono da ridursi (come è noto) vicendevolmente, se uno si subalterna all'altro, o comunicano nella specie per natura di relazione, o sono relativi rispetto ad un terzo, a cui si possono ridurre come ad unità comune.

absque hypostasi substantiae subsistentis. Conceptus substantiae, non solum ut accidenti opponitur sed etiam ut significant substantiam completam, singularem atque ultimo in se subsistentem sive suppositum (hypostasis), minime est arbitrarius, sed exprimit aliquid reale et physicum. Pesch., o. c. III, p. 258. L'ipostasi è quello che noi comunemente diciamo *il supposto.*

sub ambitu paternitatis, forse perchè D. credeva che il Papa portasse tal nome per essere padre dei fedeli. V. De Mon. III, 16.

ex ultimis ad Nicomachum, X, 5 (antiq transl.). Si autem hoc bene dicitur, quemadmodum videtur, et est: uniuscuiusque mensura virtus, et bonus, secundum quod talis, et delectiones erunt utique, quae huic (bono) videntur et delectabilia quibus iste gaudet. Ibid. X 7 lect. 11ª. Non secundum quod homo est sic vivit, sed secundum quod divinum aliquid in ipso existit. Si itaque divinum quid intellectus ad hominem et secundum hunc divina vita ad humanam vitam. Oportet autem non secundum suadentes humana sapere hominem, neque mortalia mortalem, sed in quantum contingit immortalem facere ad vivere secundum optimum eorum quae in ipso (Witte).

reducenda sunt ad invicem, così portano tutti i codici, non v'è dunque ragione di accogliere l'errore del Ficino che leggeva « ad iudicem ».

subalternatur alteri, vel in specie communicant per naturam relationis, vel ad aliquod tertium ad quod reducantur, tamquam ad communem unitatem. Sed non potest dici quod alterum subalternetur alteri, quia sic alterum de altero praedicaretur: quod est falsum. Non enim dicimus: Imperator est Papa, nec e converso. Nec potest dici, quod communicent in specie, cum alia sit ratio Papae, alia Imperatoris, in quantum huiusmodi: ergo reducuntur ad aliquid, in quo habent uniri. Propter quod sciendum, quod sicut se habet relatio ad relationem, sic relativum ad relativum. Si ergo Papatus et Imperiatus, quum sint relationes superpositionis, habeant reduci ad respectum superpositionis a quo respectu cum suis differentialibus descendunt, Papa et Imperator, quum sint relativa, reduci habebunt ad aliquod unum, in quo reperiatur ipse respectus superpositionis, absque differentialibus aliis. Et hoc erit vel ipse Deus, in quo respectus omnis universaliter unitur, vel aliqua substantia Deo inferior, in qua respectus superpositionis, per differentiam superpositionis, a simplici respectu descendens, particuletur. Ec sic patet quod Papa et Imperator, in quantum homines, habent reduci ad unum, in quantum vero Papa et Imperator, ad aliud: et per hoc patet ad rationem.

Non si può dire che uno sia subordinato all'altro, perchè in questo caso uno potrebbe diventare predicato dell'altro: ciò che è falso, perchè non possiamo dire: L'Imperatore è Papa o viceversa. Non si può neppur dire che comunichino nella specie, essendo uno l'ufficio del Papa e un altro quello dell'Imperatore, in quanto sono tali; non resta dunque che ridurli a qualche cosa, sotto cui devono unirsi. Perciocchè devesi tener a mente, che come si ha relazione rispetto a relazione, così si ha relativo rispetto a relativo. Se Papato ed Impero, essendo relazioni di sovranità. devono ridursi rispetto alla sovranità, da cui discendono con le loro differenziali, Papa ed Imperatore, essendo termini relativi, dovranno ridursi ad un solo, in cui si ritrovi il rapporto di sovranità senza altre differenziali. E questo o sarà Dio stesso nel quale si unisce universalmente ogni rapporto, o un'altra sostanza inferiore a Dio, nella quale tuttavia la relazione di sovranità si particolarizza con una differenza di sovranità, derivando dal rapporto assoluto. E così diventa evidente che Papa ed Imperatore, in quanto sono uomini, devono ridursi ad uno; ma in quanto sono Papa ed Imperatore a qualche cosa altro; e questo basta per la ragione.

---

relationes superpositionis: sono rapporti di sovranità, per indicare che il Papa e l'Imperatore godono una superiorità sugli altri; perciò a « superpositio » abbiamo fàtto corrispondere « sovranità ». Al di sopra del Papa e dell'Imperatore non sta che Dio.

a quo respectu cum suis differentialibus descendunt; come è spiegato nel Conv. II, 1: « In ciascuna cosa naturale e artificiale è impossibile procedere alla forma senza prima essere disposto il soggetto, sopra che dee stare.... La forma dell'arca non può venire, se la materia, cioè lo legno, non è prima disposto e apparecchiato ».

Et hoc erit vel ipse Deus. In Eth. Nic. I, lect. 7a. " Manifestum est autem quod illud quod est Ens per se ipsum, scilicet substantia, est naturaliter prius omnibus his quae non habent esse nisi in comparatione ad substantiam: sicut est quantitas, quae est mensura substantiae et qualitas, quae est dispositio substantiae et ad aliquid quod est habitudo substantiae. Et idem est in aliis generibus, quae omnia assimilantur propagini Entis idest substantiae, quae est principaliter ens a quo propaginantur et derivantur omnia alia genera ". Dio è semplicissima sostanza nella quale è ogni virtú ed ogni essenza.... Conv. III, 2.

XIII. (XII) Positis et exclusis erroribus, quibus potissime innituntur qui Romani Principatus auctoritatem dependere dicunt a Romano Pontifice, redeundum est ad ostendendum veritatem huius tertiae quaestionis, quae a principio discutienda proponebatur: quae quidem veritas apparebit sufficienter, si sub praefixo principio inquirendo, praefatam auctoritatem immediate dependere a culmine totius entis ostendero, qui Deus est. Et hoc erit ostensum, vel si auctoritas Ecclesiae removeatur ab illa, quum de alia non sit altercatio, vel si ostensive probetur, a Deo immediate dependere. Quod autem auctoritas Ecclesiae non sit causa imperialis auctoritatis, probatur sic: Illud, quo non existente, aut quo non virtuante, aliud habet totam suam virtutem, non est causa illius virtutis; sed Ecclesia non

XIII. (XII) Additati ed eliminati questi errori, ai quali si appigliano specialmente quelli che vogliono l'autorità del principato dipendente dal sommo Pontefice, dobbiamo ritornare da capo per dimostrare la verità di questa terza questione, proposta per la discussione fin da principio. Questa verità si renderà abbastanza chiara, se sotto il principio prestabilito avrò mostrato come la predetta autorità dipende dal sommo di tutto l'Ente che è Dio. E si otterrà la dimostrazione o eliminando l'autorità della Chiesa, poichè non sono in questione altre autorità, o provando in modo evidende e diretto ch'essa dipende immediatamente da Dio. Che l'autorità della Chiesa non sia causa dell'autorità dell'Impero si prova così: Non può essere causa della virtù d'una cosa quello senza la cui esistenza e virtù la cosa stessa possiede tutta la sua virtù: l'Impero ebbe la sua virtù

XIII (XII). Sbarazzato così il terreno, abbattute ad una ad una tutte le ragioni dei fautori della supremazia papale, passa a dimostrare che l'autorità imperiale deriva immediatamente da Dio.

sed Ecclesia non existente.... A dirimere anche questa forte obiezione ai papisti non mancarono argomenti e sofismi. Si disse: il potere sacerdotale fu anteriore al politico; ce lo insegna la storia d'Israele e quella dei Romani, presso i quali la potenza della religione fu grande. Il periodo giudaico e quello romano non sono che una preparazione al trionfo del periodo cristiano: Così la pensava Agostino Trionfo (XXXVI, 4): Verum est Imperatorem fuisse ante Papam quantum ad personam, non quantum ad officium et figuram. Successit enim Papatus et sacerdotium Christi sacerdotio Levitico, et sacerdotium Leviticum successit sacerdotio legis naturae. Unde universaliter sacerdotium fuit ante Imperium.... nec dictae potestates sunt discretae et diversae, quia una non reducatur in aliam; utraque enim est a Deo, sed Apostolica et sacerdotalis immediate, Imperialis vero mediante apostolica et sacerdotali.

existente, aut non virtuante, Imperium habuit totam suam virtutem: ergo Ecclesia non est causa virtutis Imperii et per consequens nec auctoritatis, quum idem virtus sit et auctoritas eius. Sit Ecclesia A, Imperium B, auctoritas sive virtus Imperii C. Si non existente A, C est in B, impossibile est A esse causam eius, quod est, C esse in B; cum impossibile sit effectum praecedere causam in esse. Adhuc, si nihil operante A, C est in B, necesse est A non esse causam eius quod est, C esse in B; quum necesse sit ad productionem effectus praeoperari causam, praesertim efficientem, de qua intenditur. Maior propositio huius demonstrationis declarata est in terminis; minorem Christus et Ecclesia confirmat; Christus nascendo et moriendo, ut superius dictum est; Ecclesia, quum Paulus in Actibus Apostolorum dicat ad Festum: « Ad tribunal Caesaris sto, ubi me oportet iudicari; quum etiam Angelus Dei Paulo dixerit parum post: « Ne timeas, Paule, Caesari te oportet adsistere ». Et infra iterum Paulus ad Iudaeos existentes in Italia: « Contradicentibus autem Iudaeis, coactus sum appellare

senza che la Chiesa esistesse ed esercitasse la sua virtù; dunque la Chiesa non è causa della virtù dell' Impero, e per conseguenza neppure della sua autorità, essendo la virtù e l' autorità sua una stessa cosa. Sia la Chiesa A, l' Impero B e l'autorità o virtù dell' Impero C. Se, non esistendo A, C è in B, è impossibile che A sia la causa dell' essere C in B, essendo impossibile che l' effetto preceda la causa nell' essere. Ancora: se, nulla operando A, C è in B, è necessario che A non sia la causa dell' essere C in B, dovendo la causa operare in precedenza per produrre l' effetto, specialmente la causa efficiente, di cui s' intende parlare. La premessa maggiore è già dichiarata nei suoi termini; Cristo e la Chiesa confermano la premessa minore: Cristo colla sua nascita e colla sua morte, come sopra si è detto, e la Chiesa, perchè Paolo dice a Festo negli Atti degli Apostoli: *Sto dinanzi al tribunale di Cesare, dove conviene che io sia giudicato;* perchè l'Angelo di Dio disse poco dopo: *Non tremare Paolo, conviene che ti presenti a Cesare*; e perchè più sotto nuovamente Paolo dice ai Giudei che vivevano in Italia: *Contradicendomi i Giudei sono costretto appellarmi a*

Maior propositio declarata est in terminis; la premessa maggiore non ha bisogno di dimostrazione, perchè la contiene già in sè, nei suoi termini.

Paulus in Actibus Apost. XXV, 10.

Ne timeas Paule.... Ibid: XXVII, 24.

Paulus ad Iudaeos, XXVIII, 19.

Caesarem, non quasi gentem meam habens aliquid accusare, sed ut eruerem animam meam de morte ». Quod si Caesar iam tunc iudicandi temporalia non habuisset auctoritatem, nec Christus hoc persuasisset, nec Angelus illa verba nunciasset, nec ille qui dicebat, « Cupio dissolvi et esse cum Christo », incompetentem iudicem appellasset. Si etiam Constantinus auctoritatem non habuisset in patrocinium Ecclesiae, illa quae de Imperio deputavit ei, de iure deputare non potuisset et sic Ecclesia, illa collatione uteretur iniuste, cum Deus velit oblationes esse immaculatas, iuxta illud Levitici: « Omnis oblatio, quam conferetis Domino, absque fermento erit ». Quod quidem praeceptum, licet ad offerentes faciem habere videatur, nihilominus est per consequens ad recipientes. Stultum enim est credere, Deum velle recipi, quod prohibet exhiberi; quum etiam in eodem praecipiatur Levitis: « Nolite contaminare animas vestras, nec tangatis quidquam eorum, ne immundi sitis ». Sed dicere, quod Ecclesia sic abutatur patrimonio sibi deputato, est valde inconveniens: ergo falsum erat illud, ex quo sequebatur.

Cesare, non perchè abbia da muovere qualche accusa alla mia gente, ma per strappare l'anima mia alla morte ». Che se Cesare non avesse avuto già allora la facoltà di giudicare le cose temporali, Cristo non ci avrebbe persuaso di questo, nè l'Angelo avrebbe dette quelle parole, nè l'Apostolo che esclamò: « *Desidero disfarmi ed essere con Cristo* » si sarebbe appellato ad un giudice incompetente. Se poi Costantino non avesse avuto l'autorità di affidare al patrocinio della Chiesa quello che le affidò, non avrebbe potuto farlo di diritto, e però la Chiesa userebbe di quel conferimento ingiustamente, mentre Dio vuole che tutte le offerte siano immacolate, giusta il detto del Levitico « *Ogni offerta che farete a Dio sia senza fermentazione* ». Il quale precetto sebbene sembri aver di mira gli offerenti, nondimeno è per conseguenza riferito a chi riceve; perchè sarebbe stolto credere che Dio voglia ricevere quello che vieta di offrire, tanto più che nello stesso libro si comanda ai Leviti: *Non contaminate le anime vostre, nè toccate alcuna delle cose immonde per non essere immondi* ». Ma dire che la Chiesa usi ingiustamente del patrimonio affidatole, è assai sconveniente; era dunque falsa quella premessa da cui deriverebbe questa conseguenza.

Cupio dissolvi.... Paul. Epist. ad Philip. I, 23.

Si etiam Constantinus auctoritatem non habuisset.... Ritorce, con molta acutezza, l'argomento contro i sostenitori della supremazia ecclesiastica. Se Costantino non avesse avuto questa autorità, non poteva far alcun dono alla Chiesa, e perciò cadeva tutto il valore della donazione Costantiniana. I fautori della Chiesa non si perdettero d'animo; risposero che si trattava di una semplice restituzione. Qualcuno trovò contradizione tra questo passo e quello che altrove è stato detto intorno alla donazione di Costantino: ma qui D. riconosce come legittimo non il dono dell' imperiale autorità su Roma, sibbene il dono di quel patrimonio e di quelle prerogative che l' Imperatore aveva diritto di alienare, perchè non costituivano parte delle qualità essenziali dell' Impero (Passerini). Il Papa era stato creato dispensatore di alcuni beni terreni, ma il Papa aveva usurpato quello che non gli era stato donato: cioè l'autorità e il diritto, che rimanevano sempre all' Imperatore, anche se questi risiedeva a Costantinopoli, come restava integro il diritto per quegli Imperatori che se ne stavano in Germania. E dire che tutta questa polemica e tante ire si ebbero per un fatto insussistente!

iuxta illud Levitici. II, 11.

XIV. (XIII) Amplius, si Ecclesia virtutem haberet auctorizandi Romanum Principem, aut haberet a Deo, aut a se, aut ab Imperatore aliquo, aut ab universo mortalium adsensu, vel saltem ex illis praevalentium; nulla est alia rimula, per quam virtus haec ad Ecclesiam manare potuisset; sed a nullo istorum habet: ergo virtutem praedictam non habet. Quod autem a nullo istorum habeat, sic apparet. Nam si a Deo recepisset, hoc fuisset aut per legem divinam, aut per naturalem; quia quod a natura recipitur, a Deo recipitur; non tamen convertitur. Sed non per naturalem; quia natura non imponit legem, nisi suis effectibus; cum Deus insufficiens esse non possit, ubi sine secundis agentibus aliquid in esse producit. Unde cum Ecclesia non sit effectus naturae, sed Dei dicentis: « Super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam »; et alibi: « Opus consummavi, quod

XIV. (XIII) Di più, se la Chiesa avesse la virtù di conferire autorità al Principe romano, o l'avrebbe da Dio, o da sè, o da qualche Imperatore, o dal consenso universale degli uomini, o almeno dal consenso di quelli tra loro prevalenti. Non v'è alcun'altra via per cui sia potuta derivare questa virtù alla Chiesa: ma non l'ha da nessuno di questi, dunque non ha la predetta virtù. Che non l'abbia da nessuno di loro lo si vede nel modo seguente: Se l'avesse ricevuta da Dio, l'avrebbe ricevuta o per legge divina o per legge naturale, perchè quello che si riceve dalla Natura, si riceve da Dio, ma non viceversa. Non la ricevette per legge naturale, perchè la Natura non impone una legge se non nei suoi effetti; non potendo Dio essere insufficiente là dove produce in essere qualche cosa direttamente senza secondi agenti. Perciò essendo la Chiesa effetto non della Natura, ma di Dio

XIV. (XIII). *sine secundis agentibus aliquid in esse producit.* Dio opera per mezzo della Natura; ma gli effetti della Natura sono soggetti alle leggi naturali, mentre ciò che Dio opera direttamente non soggiace ad alcuna legge. La Chiesa, che è figlia diretta di Dio, fu creata perfetta, la Natura dunque non poteva aggiungere nulla.

Super hanc petram... Matth Ev. XVI, 18.

opus consummavi. Iohan. XVII, 4.

Omnis divina lex duorum Testamentorum gremio continetur.... Cfr. Parad. V 76-77.

Avete il vecchio e nuovo Testamento
E il pastor della Chiesa che vi guida.

dedisti mihi ut faciam »; manifestum est, quod ei natura legem non dedit. Sed nec per divinam; omnis namque divina lex duorum Testamentorum gremio continetur, in quo quidem gremio reperire non possum temporalium sollicitudinem sive curam sacerdotio primo vel novissimo commendatam fuisse. Quin imo iuvenio, sacerdotes primos ab illa de praecepto remotos, ut patet per ea quae Deus ad Moysen; et sacerdotes novissimos, per ea quae Christus ad discipulos: quam quidem ab eis esse remotam possibile non esset, si regiminis temporalis auctoritas a sacerdotio demanaret; cum saltem in auctorizando sollicitudo provisionis instaret, et deinde cautela continua, ne auctorizatus a tramite rectitudinis deviaret. Quod autem a se non receperit, de facili patet. Nihil est quod dare possit, quod non habet, unde omne agens aliquid, actu esse tale oportet, quale agere intendit; ut habetur in iis, quae *De simpliciter Ente*. Sed constat, quod si Ecclesia sibi dedit illam virtutem, non habebat illam priusquam daret; et sic dedisset sibi quod non habebat: quod est impossibile. Quod vero ab

che disse: « *Sopra questa pietra edificherò la mia Chiesa* », ed altrove: « *Ho compiuto l'opera che tu mi avevi assegnato* », è chiaro che la Natura non le ha dato alcuna legge. E non la ottenne neppure per legge divina, perchè ogni legge divina è contenuta in seno ai due Testamenti, ed in questi non riesco a trovare che sia stata affidata la sollecitudine o la cura dei beni temporali al sacerdozio antico e moderno; anzi trovo che i primi sacerdoti furono per precetto rimossi da questa cura, come si scorge da quello che Dio prescrisse a Mosè, ed i secondi (i cristiani) da quello che Cristo prescrisse ai discepoli. E non sarebbe stato possibile allontanarli da questa cura, se l'autorità del governo temporale derivasse dal sacerdozio, dovendoci essere nell'autorizzare almeno una sollecitudine di previdenza e poi una continua sorveglianza, perchè l'autorizzato non uscisse dalla via della rettitudine. Che non l'abbia ricevuto da sè, facilmente si comprende. Non si può dare ciò che non si ha; onde ognuno che faccia una cosa conviene che in atto sia tale, quale è nella sua volontà di fare; come si apprende dalla Metafisica. Senonchè consta che la Chiesa, se diede a sè quella virtù, non l'aveva prima di darla, ed in tal modo avrebbe dato a sè quello che non aveva: il che è impossibile.

Quinimo invenio.... Numeri XVIII, 20. Dixitque Dominus ad Aaron: In terra eorum nihil possidebitis, nec habebitis partem inter eos. Ego pars et hereditas tua in medio filiorum Israel. Cfr. Purg. XVI, 131.

Ed or discerno perchè dal retaggio
Li figli di Levi furono esenti.

Christus ad discipulos. Matth. Ev. X, 9.

ut habetur in iis quae de simpliciter Ente. Metaphys. IX, 8 (lect. 7ª) (ant. transl.). Semper enim ex potestate ente, fit actu ens ab actu ente, ut homo ex homine, musicus ex musico, semper movente aliquo primo. Movens autem actu iam est. Dictum est autem in sermonibus de substantia, quia omne quod fit, fit ex aliquo et ab aliquo et hoc specie idem.

sollecitudo provisionis, cioè la Chiesa avrebbe dovuto darsi cura perchè il piú degno ricevesse l'autorità imperiale.

aliquo Imperatore non receperit, per ea quae superius manifesta sunt, patet sufficienter. Et quod etiam adsensu omnium vel praevalentium non habuerit, quis dubitat, quum non modo Asiani et Africani omnes, quin etiam maior pars Europam colentium hoc abhorreat? fastidium etenim est in rebus manifestissimis probationes adducere.

Che poi non l'abbia ricevuta da qualche Imperatore, risulta abbastanza chiaro da quello che sopra si è dimostrato; che infine non l'abbia ricevuta dal consenso di tutti o almeno dei migliori, chi vorrà dubitare dal momento che non solo gli Asiatici e gli Africani, ma la maggior parte degli abitanti d'Europa rimangono estranei? È proprio una cosa uggiosa addurre prove in questioni così evidenti.

XV. (XIV) Item, illud quod est contra naturam alicuius non est de numero suarum virtutun; quum virtutes uniuscuiusque rei consequantur naturam eius, propter finis adeptionem, sed virtus auctorizandi regnum nostrae mortalitatis est contra naturam Ecclesiae: ergo non est de numero virtutum suarum. Ad evidentiam autem minoris, sciendum, quod natura Ecclesiae forma est Ecclesiae. Nam quamvis natura dicatur de materia et forma, propius tamen dicitur de forma, ut ostensum est in *Naturali auditu*. Forma autem Ecclesiae nihil aliud est, quam vita Christi tam in dictis quam in factis comprehensa. Vita enim ipsius idea fuit et exemplar militantis Ecclesiae, praesertim pastorum, maxime

XV. (XIV) Quello che è contrario alla natura di una cosa non è nel numero delle sue virtù, essendo le virtù d'ogni cosa conformi alla sua natura per il conseguimento del suo fine. Ma la virtù di tenere con autorità il regno della nostra vita mortale è contro la natura della Chiesa; dunque non è nel numero delle sue virtù. Per rendere evidente la premessa minore, è da sapere che la natura della Chiesa è la forma stessa della Chiesa, perchè pur usandosi la parola natura per la materia e la forma, nondimeno con più proprietà dicesi della forma, come è dimostrato nel libro « Della naturale ascoltazione ». Ma la forma della Chiesa non è altro che la vita di Cristo compresa nei suoi detti e nei suoi fatti, perchè la vita sua fu un'immagine ed un modello della Chiesa militante, in special modo dei pastori e al massimo grado del sommo Pastore, al quale spetta pascere le pecorelle e gli agnelli; sicchè Egli

XV. (XIV). *ut ostensum est in Naturali auditu*. Phys. II, 1 (lect. 2ª).

Forma autem Ecclesiae.... Epist. ad Flor. (VI). « Sacratissimis legibus quae iustitiae naturalis imitantur imaginem ». Forma significa l'essenza di una cosa, o il principio vitale che costituisce l'essenza di una cosa. Conv. IV, 10. Cfr. Thom. Aq. Sum. theol. I, quaest. 9, a. 2.

summi, cuius (officium) est pascere oves et agnos. Unde ipse in Iohanne formam suae vitae relinquens: « Exemplum », inquit, « dedi vobis, ut quemadmodum ego feci vobis, ita et vos faciatis »; et specialiter ad Petrum, postquam pastoris officium sibi commisit, ut in eodem habemus: « Petre », iuquit, « sequere me ». Sed Christus huiusmodi regimen coram Pilato abnegavit: « Regnum », inquit, « meum non est de hoc mundo; si ex hoc mundo esset regnum meum, ministri mei utique decertarent, ut non traderer Iudaeis; nunc autem regnum meum non est hinc ». Quod non sic intelligendum est ac si Christus, qui Deus est, non sit dominus regni huius; quum Psalmista dicat: « Quoniam ipsius est mare et ipse fecit illud, et aridam fundaverunt manus eius »; sed quia, ut exemplar Ecclesiae, quae regni huius curam non habebat; velut si aureum sigillum loqueretur, de se dicens: « Non sum mensura in aliquo genere »; quod quidem dictum non habet locum, in quantum est aurum, quum sit metrum in genere metallorum, sed in quantum est quoddam signum receptibile per impressionem. For-

stesso presso Giovanni lasciando la forma della sua vita disse: *Vi ho dato un esempio affinchè voi facciate come ho fatto io* »; e specialmente a Pietro, quando gli affidò l' ufficio di pastore, come troviamo nello stesso Giovanni, disse: *Pietro seguimi!* Ma Cristo negò un regno di tale fatta dinanzi a Pilato « *Il regno mio*, disse, *non è di questo mondo; se fosse di questo mondo i miei ministri combatterebbero certamente perchè io non venga consegnato ai Giudei: ora il mio regno non è di qui* ». La qual cosa non si deve intendere come se Cristo, che è Dio, non sia signore di questo regno, dicendo il Salmista; « *Di Lui è il mare ed Egli lo fece e le Sue mani diedero fondamento alla terra* », ma come esempio alla Chiesa, la quale non aveva cura di questo regno; alla stessa maniera che se un sigillo d'oro, parlando di sè, dicesse: « *Non sono misura in alcun genere* »; le quali parole non hanno valore, in quanto è oro, essendo esso misura nel genere dei metalli, ma in quanto è un certo segno che si riproduce per impressione. Per la Chiesa, dunque è principio formale dire ed intendere la stessa cosa, ma dire ed intendere l' opposto è evidentemente contrario alla sua forma o alla natura, che è lo stesso.

Exemplum dedi vobis. Iohann. Vang. XIII, 15.

Petre sequere me.... Ibid. XXI, 22. Inf. XIX, 93.

Huius modi regimen: cioè un regno temporale.

Regnum meum etc... Ibid. XVIII, 36.

mei ministri; minister da minus è quello che deve eseguire gli ordini. Il vocabolo ha preso oggi un diverso significato.

Quoniam ipsius est mare.... Psalm. XCIV.

male igitur est Ecclesiae illud idem dicere illud idem sentire. Oppositum autem dicere vel sentire, contrarium formae, ut patet, sive naturae, quod idem est. Ex quo colligitur, quod virtus auctorizandi regnum hoc sit contra naturam Ecclesiae: contrarietas enim in opinione vel dicto, sequitur ex contrarietate, quae est in re dicta vel opinata, sicut verum et falsum ab esse rei, vel non esse in oratione causatur, ut doctrina *Praedicamentorum* nos docet. Sufficienter igitur per argumenta superiora, ducendo ad inconveniens, probatum est auctoritatem Imperii ab Ecclesia minime dependere.

XVI (xv). Licet in praecedenti capitulo, ducendo ad inconveniens ostensum sit, auctoritatem Imperii ab auctoritate summi Pontificis non causari, non tamen omnino probatum est, ipsam immediate dependere a Deo, nisi ex consequenti. Consequens enim est, si ab ipso Dei vicario non dependet, quod a Deo dependeat. Et ideo, ad perfectam determinationem propositi, ostensive probandum est Imperatorem sive mundi Monarcham immediate se habere ad Principem universi,

Dal che si deduce che è contrario alla natura della Chiesa dare autorità regia. Infatti la contrarietà nell'opinione o nelle parole proviene dalla contrarietà che esiste nella cosa detta od opinata; come il vero ed il falso è causato nel discorso dall'essere o dal non essere della cosa, come c'insegna la dottrina dei Predicamenti (Categorie). In modo esauriente dunque cogli argomenti suddetti, riducendo ad inconveniente, è stato provato che l'autorità dell'Impero non dipende affatto dalla Chiesa.

XVI (xv). Sebbene nel precedente capitolo, riducendo ad inconveniente, siasi dimostrato che l'autorità dell'Impero non deriva dall'autorità del sommo Pontefice, tuttavia non si è dimostrato ch'esso dipende immediatamente da Dio, se non per logica conseguenza; è di fatti conseguente che, se non dipende dallo stesso Vicario di Dio, dipenda da Dio. Perciò ad

contrarietas enim in opinione.... Un discorso o un'asserzione è falsa quando non esista la cosa che supponevasi esistente, come si dimostra nelle Categorie d'Aristotele (W).

XVI (xv). Nel secondo libro D. ha risposto ai cavillatori che sostenevano « la Romana potenza non per ragione, nè per decreto di convento generale (cioè per consenso di tutti gli uomini adunati a consiglio) esser stata acquistata, ma per forza che alla ragione pare essere contraria » (Conv. IV, 4); qui dimostrerà che l'Imperatore, rappresentante insieme col popolo romano questa somma potenza, non dipende se non da Dio.

qui Deus est. Ad huius autem intelligentiam sciendum, quod homo solus in entibus tenet medium corruptibilium et incorruptibilium; propter quod recte a philosophis assimilatur horizonti, qui est medium duorum hemisphaeriorum. Nam homo, si consideretur secundum utramque partem essentialem, scilicet animam et corpus, corruptibilis est, si consideretur tantum secundum unam, scilicet corpus; si vero secundum alteram, scilicet animam incorruptibilis est. Propter quod bene Philosophus inquit de ipsa, prout incorruptibilis est, in secundo *de Anima*, quum dixit: «Et solum hoc contingit separari, tanquam perpetuum a corruptibili». Si ergo homo medium quoddam est corruptibilium et incorruptibilium, quum omne medium sapiat naturam extremorum, necesse est hominem sapere utramque naturam. Et cum omnis natura ad ultimum quemdam finem ordinetur, consequitur, ut hominis duplex finis existat. Et sicut inter omnia entia solus incorruptibilitatem et corruptibilitatem participat; sic solus inter omnia entia, in duo ultima ordinetur: quorum alterum sit finis eius, prout corruptibilis: alterum

una compiuta trattazione del nostro proposito, è ancora da provarsi con dimostrazione che l'Imperatore o Monarca della terra è immediatamente soggetto al Re dell'universo, che è Dio. Ad intendere questo basti sapere che fra gli enti l'uomo soltanto tiene il mezzo fra i corruttibili e gl'incorruttibili, e per questo giustamente dai filosofi è paragonato all'orizzonte, che tiene il mezzo tra i due emisferi. L'uomo, considerato in ambedue le sue parti essenziali — anima e corpo — è corruttibile, se lo si considera secondo una parte, cioè secondo il corpo; incorruttibile, se lo si considera secondo l'altra, cioè secondo l'anima; perciò bene si espresse il filosofo su di lei come incorruttibile, nel secondo libro Dell'anima dicendo: "*E solo questo, come eterno, ha ottenuto di separarsi dal corruttibile*". Se dunque l'uomo è un medio tra i corruttibili e gl'incorruttibili, giacchè ogni medio tiene della natura degli estremi, è necessario che l'uomo tenga dell'una e dell'altra natura; ed essendo ogni natura ordinata ad un ultimo fine, ne consegue che duplice é il fine dell'uomo. E siccome, solo fra tutti gli enti, partecipa della incorruttibilità e della corruttibilità, così solo fra tutti gli enti é ordinato a due fini, di cui uno è il fine suo come di ente corruttibile e l'altro d'incorruttibile. La

---

homo solus tenet medium corruptibilium et incorruptibilium. Cfr. Arist. De anima II, 2 (lect. 4ª). De intellectu autem et perspectiva potentia nihil adhuc manifestum est, sed videtur genus alterum animae esse; et hoc solum contingit separari, sicut aeternum a corruptibili (Witte).

assimilatur horizonti. Liber de causis II.

in secundo de Anima. Aristot. De an. II, 2.

vero, prout incorruptibilis. Duos igitur fines Providentia illa inenarrabilis homini proposuit intendendos: beatitudinem scilicet huius vitae, quae in operatione propriae virtutis consistit, et per terrestrem Paradisum figuratur; et beatitudinem vitae aeternae, quae consistit in fruitione divini aspectus ad quam virtus propria ascendere non potest, nisi lumine divino adiuta, quae per Paradisum coelestem intelligi datur. Ad has quidem beatitudines, velut ad diversas conclusiones, per diversa media venire oportet. Nam ad primam per philosophica documenta venimus, dummodo illa sequamur, secundum virtutes morales et intellectuales operando; ad secundam vero, per documenta spiritualia, quae humanam rationem transcendunt, dummodo illa sequamur secundum virtutes theologicas operando, fidem scilicet, spem et charitatem. Has igitur conclusiones et media, licet ostensa sint nobis haec ab humana ratione, quae per philosophos tota nobis innotuit, haec a Spiritu Sancto, qui per Prophetas et agiographos, qui per coaeternum sibi Dei Filium Iesum Christum, et per eius discipulos, - supernaturalem veritatem ac nobis necessariam revelavit, humana cupiditas postergaret,

ineffabile Provvidenza dunque ha proposto all' uomo due fini da raggiungere, vale a dire, la beatitudine di questa vita, che consiste nella attuazione della propria virtù ed è figurata dal Paradiso terrestre, e la beatitudine della vita eterna, che consiste nel godimento della vista di Dio, alla quale la virtù propria dell' uomo non può salire se non coll' aiuto del lume divino, e questa beatitudine è dato intendere nel Paradiso celeste. A queste beatitudini, come a termini diversi, conviene giungere con mezzi diversi: alla prima perveniamo con gli ammaestramenti filosofici, purchè li seguiamo, operando secondo le virtù morali ed intellettuali; alla seconda perveniamo con gli insegnamenti spirituali, che trascendono l' umana ragione, purchè li seguiamo, operando secondo le virtù teologali, Fede, Speranza e Carità. Questi termini e questi mezzi, sebbene ci siano additati in parte dall' umana ragione, manifestataci interamente dai filosofi, in parte dallo Spirito Santo, che ci rivelò la verità soprannaturale e necessaria col mezzo dei profeti, degli agiografi e per mezzo del figlio di Dio, a lui coeterno, Gesù Cristo, e dei suoi discepoli, sarebbero trascurati per la cupidigia umana, se

---

Duos igitur fines Providentia.... Conv. II, 5, IV 5. Thom. Aq. Summa theol. II II, q. 167, a. 1.

Ad secundam per documenta spiritualia. Epist. VII, 3 e De Mon. I, 7.

dummodo illa sequamur secundum virtutes theologicas. Thom. Aq. Summa theol. II II, q. 174, a. 2.

qui per coaeternum sibi Dei Filium.... Salm. XXXI 9.

La larga ploia
Dello Spirito Santo, ch'è diffusa
In su le vecchie e su le nuove cuoia.

Parad. XXIV 91-93.

nisi homines tamquam equi, sua bestialitate vagantes, in camo et fraeno compescerentur in via. Propter quod opus fuit homini duplici directivo, secundum duplicem finem; scilicet summo Pontifice, qui secundum revelata humanum genus perduceret ad vitam aeternam et Imperatore, qui secundum philosophica documenta genus humanum ad temporalem felicitatem dirigeret. Et cum ad hunc portum vel nulli vel pauci, et hi cum difficultate nimia pervenire possint, nisi sedatis fluctibus blandae cupiditatis, genus humanum liberum in pacis tranquillitate quiescat, hoc est signum illud, ad quod maxime debet intendere curator orbis, qui dicitur Romanus Princeps, ut scilicet in areola ista mortalium libere cum pace vivatur. Cumque dispositio mundi huius dispositionem inhaerentem coelorum circumlationi sequatur, necesse est ad hoc, ut utilia documenta libertatis et pacis commode locis et temporibus applicentur de curatore isto, dispensari ab Illo qui totalem coelorum dispositionem praesentialiter

gli uomini, come cavalli vaganti nella loro bestialità, non fossero tenuti sul retto cammino col freno e col morso. Perciò fu duopo all' uomo avere una duplice guida secondo il duplice fine, vale a dire del sommo Pontefice, che secondo la rivelazione guidasse il genere umano alla vita eterna e dell'Imperatore che secondo gli ammaestramenti filosofici dirigesse la generazione umana alla felicità temporale. E poichè a questo porto nessuno, o ben pochi, non senza grande difficoltà, potrebbero arrivare, se il genere umano libero, calmati i flutti della allettatrice cupidigia, non godesse della tranquillità della pace, questo è quel segno al quale specialmente deve tendere il curatore del mondo, che si chiama Principe romano, affinchè in questa aiuola di mortali si viva liberamente in pace. E poichè la disposizione di questo mondo segue la disposizione inerente al movimento dei cieli, affinchè gli insegnamenti della libertà della pace siano applicati in modo confacente ai luoghi ed ai tempi, è necessario che siano distribuiti da

---

nisi homines tamquam equi.... in camo et fraeno compescerentur. Conv. IV 9; « Quasi dire si può dello Imperatore, volendo il suo ufficio figurare con un' imagine, che egli sia il cavalcatore de l'umana volontà. Lo qual cavallo, come vada senza il cavalcatore per lo campo è assai manifesto, e specialmente nella misera Italia, che senza mezzo alcuno a la sua governazione è rimasa ». Parole che ci richiamano quelle del Purg. VI, 91 e sgg.: Ahi gente che dovresti esser devota, E lasciar seder Cesar su la sella. — Per il vocabolo *camo* che significa propriamente « museruola » v. Purg. XIV, 143.

Propter quod opus fuit homini duplici directivo.... Conv. II, 117. Eth. Nic. I, e X, 14, Thom. Aq. Summa theol. II II, q. 179. Purg, XVI, 106-108.

Soleva Roma, che il buon mondo feo,
Due Soli aver, che l'una e l'altra strada
Facean vedere, e del mondo e di Deo.

areola ista mortalium. Cfr. Parad. XXII, 151: « L'aiuola che ci fa tanto feroci ».

Cumque dispositio mundi..... Cfr. Parad. XXII, 61 e sgg.
sedatis fluctibus blandae cupiditatis. Cfr. Parad. XXVII, 121-23.

O cupidigia che i mortali affonde
Sì sotto te, che nessuno ha podere
Di trarre gli occhi fuor dalle tue onde.

intuetur. Hic autem est solus Ille, qui hanc praeordinavit, ut per ipsam Ipse providens suis ordinibus quaeque connecteret. Quod si ita est, solus eligit Deus, solus ipse confirmat, cum superiorem non habeat. Ex quo haberi potest ulterius, quod nec isti qui nunc, nec alii cuiuscumque modi dicti fuerunt Electores, sic dicendi sunt; quin potius denuntiatores divinae providentiae sunt habendi. Unde fit, quod aliquando patiantur dissidium, quibus denuntiandi dignitas est indulta, vel quia omnes, vel quia quidam eorum, nebula cupiditatis obtenebrati, divinae dispensationis faciem non discernunt. Sic ergo patet, quod auctoritas temporalis Monarchae, sine ullo medio, in ipsum de Fonte universalis auctoritatis descendit. Qui quidem fons, in arce suae simplicitatis unitus, in multiplices alveos influit ex abundantia bonitatis (divinae). Et iam satis videor metam attigisse propositam. Enucleata namque veritas est questionis illius, qua quaerebatur, utrum ad bene esse mundi necessarium esset Monarchiae officium, ac illius, qua querebatur, an Romanus populus de iure Imperium sibi adsci-

quel curatore che di presenza scorge la totale disposizione dei cieli. Questi è solo Colui che l' ha preordinata per collegare ogni cosa coi suoi ordini provvedendo da Se stesso. Che se così è, Dio solo elegge, solo Lui conferma, non avendo uno superiore. Dal che ulteriormente si può ritenere che nè quelli dei nostri giorni, nè altri di qualsiasi specie, detti Elettori, meritano questo nome, ma sono piuttosto da considerarsi come denunciatori della divina Provvidenza. Onde avviene che talvolta siano discordi quelli a cui fu concessa la dignità di rivelare, o perchè tutti o qualcuno di loro, ottenebrati dalle nebbie della cupidigia, non vedono bene l' aspetto della disposizione divina. Così dunque è evidente che l' autorità temporale del Monarca, senza alcun intermediario, discende in lui dalla fonte dell' autorità universale. Questa Fonte unica nella rocca della sua sincerità si spande in molteplici rivoli per l' abbondanza della Bontà (divina). Ormai mi sembra d'aver toccato la meta proposta, perchè si è sviscerata la verità della questione nella quale si ricercava se al benessere del mondo fosse necessario l' ufficio del Monarca, di quella in cui si ricercava se il Popolo romano si

---

Fonte universalis auctoritatis è Dio, poichè ogni potere deriva da lui.

denuntiatores divinae providentiae: denunziano (rivelano) la volontà di Dio, non eleggono, perchè essi non danno l'autorità di cui non sono rivestiti. La frase è teologico-scolastica. Bull. Soc. Dant. 1892, p. 16.

verit, nec non illius ultimae, qua quaerebatur, an Monarchae auctoritas a Deo, vel ab alio dependeret immediate. Quae quidem veritas ultimae quaestionis non sic stricte recipienda est, ut Romanus Princeps in aliquo Romano Pontifici non subiaceat; cum mortalis ista felicitas quodammodo ad immortalem felicitatem ordinetur. Illa igitur reverentia Caesar utatur ad Petrum, qua primogenitus filius debet uti ad patrem; ut luce paternae gratiae illustratus virtuosius orbem terrae irradiet, cui ab Illo solo praefectus est, qui est omnium spiritualium et temporalium gubernator.

fosse con diritto arrogato l' impero ed infine di quella in cui si ricercava se l' autorità del Monarca dipendesse immediatamente da Dio o da alcun altro. La verità però di quest' ultima questione non è da tenersi così rigorosamente da credere che il Principe romano non sia soggetto in qualche cosa al romano Pontefice, giacchè questa felicità terrena è ordinata in certo modo per la felicità eterna. Pertanto Cesare usi con Pietro quella riverenza che il figlio primogenito deve al padre, affinchè illuminato dalla luce della grazia paterna, più virtuosamente irraggi il mondo, a cui è stato proposto da Quello che è reggitore di tutti i beni spirituali e temporali.

---

quae quidem veritas.... Questo passo è ravvicinato dal Parodi al passo della Epist. V, 10: « Hic est quem Petrus, Dei vicarius, honorificare monet etc » e a quello dell' epist. VI, 2: « Quid fatua tali opinione submota, tamquam alteri Babylonii, pium deserentes Imperium, nova regna tentatis, ut alia sit Florentia civilitas, alia sit Romana?

qua primogenitus filius debet uti ad patrem. Cfr. Inf. XIX, 100; e Purg. I, 31-33. La chiusa della Disceptatio synodalis di Pier Damiani può aver suggerito a D. la chiusa del De Mon. « Il Papa, come padre, deve sempre con diritto paterno la precedenza, ed il re, come unico suo figlio, deve riposare nelle sue braccia amorevoli ». Mon. Germ. hist. Libelli de lite I, 1891 p. 93. Giova pure ricordare le parole di Giovanni da Viterbo nel Liber de regimine civitatum c. 128: Supradictae autem duae principales potestates, scilicet Papa et Imperator, tenentur se ad invicem diligere et iuvare et in omnibus honorare et revereri, cum sint, ut dictum est, ab uno eodemque principio et factore, idest domino Deo; et contenti esse debent quilibet terminis suis: ille scilicet in divinis et spiritualibus et his in quibus utramque habet iurisdictionem; iste in temporalibus; nec alter in alterius messem falcem suam mittere debet sine permissu alterius, ut utramque viam digne et iuste incedentes, humanum genus et eius iura ornentur et gubernentur iudicio, iustitia et aequitate. G. Salvemini. Giorn. Stor. Lett. It. XLI p. 293.

ERRATA-CORRIGE

PARTE I.

Pag.	5	Linea	8	*De Monarchia*	—	della Monarchia
»	8	Nota	2	*nocturnis,*	—	nocturnis
»	10	Linea	10	*non fu tra*	—	non fu nei
»	10	»	14	*del Torri*	agg.	preceduta da una bella dissertazione del Carmignani
»	17	»	1	*sillogismo*	—	sillogismo :
»	18	Nota	1	*volountate*	—	voluntate
»	19	Linea	14	*qui est*	—	qui
»	20	»	38	*che D*	—	che D.
»	22	»	31	*conviene*	—	spetta
»	22	Nota	1	*cfr. Le giuste*	—	cfr. le giuste
»	23	Linea	14	*nihil et*	—	nihil est
»	24	»	25	*a se*	—	a sè
»	25	Nota	2	*ne scriva*	—	nè chi scriva
»	26	»	1	*Cfr.*	—	Cfr. Cic.
»	27	Linea	8	*ossequente di un editto*	—	a un editto
»	27	»	20	*qualche cosa*	—	una cosa
»	27	Nota	2	*Segno*	—	Seguo
»	28	Linea	13	*cono-*	—	conoscere
»	29	Nota	1	*vole*	—	volle
»	32	Linea	32	*ubito*	—	subito
»	36	»	36	*Uomo infatti*	—	uomo infatti
»	48	Nota	5	*352*	—	372
»	51	Linea	17	*(4)*	—	(3)
»	54	»	11	*poiche*	—	poichè
»	61	»	7	*si fa,*	—	si fa
»	61	»	18	*defle*	—	delle
»	62	»	28	*secundum saecularitate*	—	saecularitatem
»	64	»	18	*1310*	—	1310,
»	66	»	22	*lomgobardi*	—	longobardi
»	80	»	37	*vocar*	—	vocari
»	81	»	24	*ressurretionem*	—	resurrectionem
»	83	Nota	3	*237*	—	273
»	91	»	2	*deriva ;*	—	deriva :

PARTE II.

Pag.	92	col.	I	Linea	24	*Largitor*	—	Largitoris
»	93	»	I	»	26	*cuius virtute*	—	in cuius v.
»	93			Nota	5	*Eth. N. lect. 9ª*	—	Eth. N. lib. X lect. 9ª
»	93	»	II	Linea	16	*dipende*	—	dipenda
»	95	»	I	»	17	*alius utroque*	—	alius ab utroque
»	95	»	II	»	12	*civiltà uman*	—	c. umana
»	95	»	II	»	31		—	da cancellarsi,
»	96	»	II	»	33	*anche così preso etc*	—	giacchè esser preso così semplicemente è proprietà anche degli elementi.
»	106	»	I	»	20	*unica lege.*	—	unica lege,
»	107	»	II	»	11	*fra questi cotali*	—	fra tali principi
»	108			Nota	1	X (XIII)	—	XI (XIII)
»	112	»	I	Linea	28	*mortates*	—	mortales
»	122	»	I	»	4	*communiosibus*	—	communioribus
»	126						—	la nota 4ª precede la 3ª
»	136	»	II	»	33	*duplice*	—	triplice
»	137	»	II	»	14	*natura i*	—	naturali
»	138	»	II	»	17	*aveano*	—	avea
»	139	»	II	»	25	*convenivasi*	—	conveniva
»	140	»	I	»	8	*dicit quot*	—	dicit quod
»	152			Nota	3	*intellectualiqus*	—	intellectualibus
»	165	»	II	Linea	3	*s' intende*	—	s' intende,
»	170	»	II	»	4	*nel regno*	—	del regno
»	172	»	II	»	16	*a al*	—	e al
»	179	»	II	»	7	*investigando*	—	, investigando,
»	183	»	II	»	1	*Dlo*	—	Dio